Valoración de la "Fenomenología del Espíritu"

Carlos ASTRADA
A. MERCADO VERA
P. Von HASELBERG
F. GONZALEZ RIOS
M. A. VIRASORO
Alfredo LLANOS

Valoración de la "Fenomenología del Espíritu"

Valoración de la "Fenomenología del Espíritu"

Hegel es el pensador destinado a renacer permanentemente. Su filosofía posee tal fuerza expansiva que cada generación siente la necesidad de aproximarse a ella y volver a vivir de alguna manera esa experiencia intelectual adaptándola a las nuevas circunstancias históricas. La vitalidad del pensamiento hegeliano desafía al tiempo y por sobre todas las interpretaciones que las escuelas o las sectas filosóficas, interesadas en utilizarlo en apoyo de menguadas concepciones, pretenden erigir, se levanta siempre el vigoroso empuje de su dialéctica que destroza y deglute las estructuras cristalizadas.

De todas sus obras, tal vez ninguna resume con mayor energía y espíritu comprensivo la gran aventura del logos *y su configuración a través de la historia que la* Fenomenología del Espíritu. *Es el gran libro de la filosofía occidental, que madura lenta y profundamente desde los escritos juveniles, hasta adquirir esa dimensión de inmenso tablado de la experiencia humana en que el hombre se instaura a sí mismo como tal.*

Vale la pena recordar un hecho significativo sobre la redacción de la Fenomenología. *Hegel en carta a Schelling, en la que le pide a su amigo que sea indulgente con la última parte de su libro, que consideraba poco satisfactoria, le dice, a modo de explicación, que "fue concluída a media noche durante la víspera de la batalla de Jena". Los signos físicos de las convulsiones de una época revolucionaria así como sus gérmenes ideológicos están encerrados, entonces, en este formidable trabajo. Agreguemos, además, el decisivo impulso que el pensamiento de*

Marx recibió del célebre capítulo cuarto para tener el cuadro completo de la extraordinaria carga explosiva que esconden las ceñidas y a veces crípticas fórmulas conceptuales de la Fenomenología.

No debe extrañar, pues, que exista hoy gran avidez por acercarse a Hegel. Es una manera de tratar de dominar y de entender los grandes problemas de la auténtica filosofía, los que siempre están relacionados con la historia y la sociedad. Sin Hegel el pensamiento del presente carece de sentido y el antiguo queda desconectado y muerto como una nebulosa distante a millones de años-luz de nuestra tierra. Ya Heráclito era, para el filósofo, el suelo firme en que podía arraigar la idea en su forma especulativa; los grandes trágicos, Platón y Aristóteles no resultaban menos importantes para quien la concepción de la vida griega, pujante y armónica, en su ambicioso afán de libertad integral, constituía el paradigma a que debía aspirar la nueva humanidad de la cultura deseosa de superar la positividad *del cristianismo.*

Consecuente con sus propósitos ya anunciados de propender a la extensión del conocimiento de las doctrinas filosóficas más influyentes, la Editorial Devenir ha preparado este volumen en el cual se enfoca la especulación hegeliana particularmente desde la Fenomenología del Espíritu. *Está constituido por seis aportes de tendencias diversas, escritos por Carlos Astrada, Andrés Mercado Vera, Pedro von Haselberg, Francisco González Ríos, Miguel Angel Virasoro y Alfredo Llanos, que reflejan, con excepción del primero, la posición dominante de los intérpretes europeos más caracterizados —Kojève, Lukács, Niel, Hyppolite, Peperzak— sin que ello impida que los autores que han elaborado estos ensayos introduzcan, a su vez, las reservas críticas que han considerado oportunas.*

Por otra parte, consciente de que esta aproximación a la filosofía hegeliana no agota en modo alguno sus inmensas posibilidades, la Editorial Devenir prepara otros trabajos sobre el tema que han de aparecer dentro de breve tiempo.

Los Editores

I- La dialectización de las figuras en la "Fenomenología del Espíritu"

CARLOS ASTRADA

Toda filosofía está signada por el momento temporal en que ella alcanza formulación y se imbuye doctrinariamente en la concreta realidad histórica, a la que tiende a conceptualizar en su dinámica y su peculiaridad, o sea en los rasgos característicos y constitutivos que la configuran como la de una época determinada.

Fue Hegel, justamente, quien enunció que "en lo que concierne al individuo, cada uno es de todos modos un hijo de su tiempo; así también la filosofía es su época captada mentalmente"[1]. Pero es el caso que la filosofía en la que se expresa un contenido sellado por el *Zeitgeist*, esto es, por lo más propio de una época, revela y prolonga dimensiones esenciales del devenir histórico cuando ella logra concreción en obras que por la fuerza y fertilidad que le son inmanentes superan los límites epocales que acotaron su génesis. Y esto ocurre precisamente con *Phänomenologie des Geistes,* una de las obras más difíciles de toda la literatura filosófica. En ella la movilidad y complejidad de lo social-histórico, y espiritual, es transcripto problemáticamente en incisiva y plena forma conceptual. De ahí que

[1] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. VII. Vorrede, p. 35, Sämtliche Werke, ed. Glockner.

su temática se ofrezca siempre viviente y que su influjo, sobrepasando en función de porvenir, su filiación doctrinaria, vaya más allá de los límites de su condicionalidad histórica.

Lo que está más vivo del pensamiento de Hegel es la dialéctica del mundo histórico, y el proceso real y especulativo, a la vez, en que ella se despliega en trechos fundamentales de la concepción sistemática hegeliana. Lo más viviente, pues, de esta gran filosofía no es, como pretende Croce, el aporte de una "lógica de la filosofía" y el concepto como "lógico, universal y concreto" [2], nociones éstas, que si eliminamos la movilidad y plasticidad del concepto en virtud de su carácter procesal y deviniente, no implican más que recursos instrumentales del pensar filosófico; tampoco, desde luego, el sistema intrínsecamente concluso, cuya ley suprema es la "razón", y el espíritu absoluto como meta, sino el nervio mismo del pensamiento hegeliano, la dialéctica. Ésta, allende lo heurístico y metodológico, es una apertura, una incisión captativa sobre la estructura misma de lo real y de la concreta vida histórica. Haber abierto esta perspectiva y funcionalizado el conocimiento e interpretación filosóficos de los contenidos fluentes que se ofrecen en la misma es la hazaña de la *Fenomenología*.

Para comprender y valorar críticamente el proceso dialéctico de la lógica hegeliana en la etapa sistemática, el antecedente imprescindible es el conocimiento de la *Fenomenología*. Con razón Gentile, por ejemplo, al encarecer la necesidad de estudiar la Lógica de Hegel, afirma que para esta tarea "conviene retomar el estudio de la *Fenomenología*, sin la cual aquélla es una esfinge cuyo enigma no podrá jamás descifrarlo ningún Edipo" [3]. No cabe duda de tal conveniencia; pero si enfocamos este estudio de acuerdo a la idea que tiene Gentile de la lógica y del "conocer como acto puro", lo que se torna una esfinge es la *Fenomenología* misma y el aporte del período juvenil del pensamiento de Hegel, período que ha adquirido singular relevancia para la comprensión integral de su filosofía. Es que para la interpretación idealista ortodoxa de Gentile "el pensamiento de Hegel es su nueva lógica"; la cual,

[2] Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel*, pp. 3 y 7, Bari, 1932.

[3] Gentile, *La Riforma della Dialettica Hegeliana*, p. 77, 2ª ed., Messina, 1923.

en virtud de la infundada recurrrencia a la *Crítica de la razón pura*, "también en Hegel, si no es formal en el sentido aristotélico, es, sin embargo, siempre formal en el sentido kantiano... como lógica trascendental" [4]. Esto va evidentemente en contra de lo afirmado por Hegel respecto a la lógica del concepto como ciencia puramente formal, ya que para él las formas como formas del concepto son el *"espíritu viviente de lo real"* [5]. "Concepto", para Hegel, es igual a *cosa;* significa aprehender, captar un contenido. Tal es originariamente la acepción de *Begriff* en alemán, y de concepto en los idiomas neolatinos, que viene de *capio:* tomar, agarrar. Es que Gentile, siguiendo a Spaventa, preconiza una "reforma de la dialéctica hegeliana" en la cual se anula lo *devenido* como supuesto concepto falso, en favor del devenir como concepto verdadero, porque en el devenir subsiste el *ser* (mejor dicho, el devenir es el ser), pero con esto se hace *tabula rasa* de la diferencia entre lo óntico (para Hegel, es este caso, lo empírico) y lo ontológico. Además, para Gentile y los neohegelianistas, como Glockner e Hyppolite, el problema de Hegel es el problema de Kant, sólo que para el primero no se trata del retorno a Kant, sino a la inversa, de ir de Kant a Hegel en la línea kantiana, en el sentido del conocimiento trascendental, de la *"trascendentalitá"* [6]. Invertir la marcha entre dos hitos de un camino no es hacer un camino diferente sino reiterar en dirección inversa pero en idéntico sentido el mismo itinerario.

Con la preterición de lo *devenido,* declarándolo "concepto falso" se suprime, en Hegel, el momento empírico de su pensamiento, punto de partida de éste. Esto nos explica la concepción de la lógica en el idealismo actualista y trascendentalista formal de Gentile. Afincando su *"teoría del conoscere"* en una estructura puramente lógica, y en el fondo antidialéctica, para él la "lógica" "como ciencia filosófica" queda centrada en el *concepto* y en "el proceso por el cual el pensamiento humano ha llegado al concepto del puro conocer" [7].

La abolición en el neoidealismo de Gentile del momento

[4] Op. cit., p. 88.
[5] Véase *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften,* parág 162, p. 158, 2ª ed. Lasson.
[6] La Riforma......, p. 69, ed. cit.
[7] Sistema di Logica, p. 17, 2ª ed., Bari, 1922.

empírico con toda su diversidad, de la verdadera percepción que da cuenta del ser inmediato y es tránsito mediante el concepto al ser mediato, ha tenido erróneas consecuencias en la interpretación de Hegel por parte de los filósofos y comentaristas italianos influidos directa e indirectamente por él, interfiriendo, además, con una galimática exégesis, que los desfigura, el pensamiento de Marx y de Lenin. De las diferentes líneas de esta exégesis, la única idónea es la que arranca de Antonio Banfi.

Dialéctica y experiencia

La primera obra maestra de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu,* nos dice Nicolai Hartmann, es su obra fundamental "porque su filosofía, considerada en su aporte más precioso, es una inmensa y única fenomenología de la lucha espiritual, del esfuerzo para crear, comprender, organizar" [8]. La *Fenomenología* es nada menos que la empresa de indagar el proceso que cumple la conciencia hasta su más elevado estadio, donde justamente encontrará su punto de partida la tarea de la lógica especulativa, y asistimos, una vez que ha dado a su dialéctica cuño unitario idealista, al despliegue del idealismo absoluto. Hegel nos muestra las etapas laboriosas y complejas a través de las cuales el saber aparente deviene saber real. La realización de este último tiene lugar en *Wissenschaft der Logik;* pero en la *Fenomenología* está ya el germen, el escorzo de todo el sistema, el que se desarrolla y alcanza su culminación una vez que se ha decidido el rumbo de la dialéctica y su estructura metodológica idealista [*].

Lo que está más vivo del pensamiento hegeliano, dijimos, es la dialéctica, la dialéctica como adentramiento y captación de la estructura misma de lo real, vale decir como experiencia. De ahí que el ya citado Hartmann, al destacar el papel que juega la dialéctica en la *Fenomenología*, afirme que "la dialéctica es justamente la experiencia que la conciencia hace con-

[8] *Hegel et le problème de la dialectique du réel*, p. 12, en *Etudes sur Hegel* Revue de métaphysique et de morale, Paris 1931.

[*] En lo que atañe al método dialéctico en su cuño idealista, véase nuestro libro *Hegel y la Dialéctica,* cap. III, y *La Doble Faz de la Dialéctica,* cap. II.

sigo misma" [9]. Pero Hartmann se queda corto por demasiado recluso en la conciencia, en sentido kantiano, y bastante alejado del objeto que la conciencia aprehende, conoce y configura. La conciencia no es como él da por sentado [10], el objeto exclusivo del pensar filosófico en la *Fenomenología,* objeto grávido de sustancia histórica concreta. Precisamente, Hegel ha subrayado que "el movimiento dialéctico que la conciencia efectúa en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto que para ella surge de aquél el nuevo y verdadero objeto, es propiamente lo que es llamado experiencia" [11]; con lo que queda dicho que sólo se accede a lo real dialécticamente.

Esto último requiere esclarecimiento y explicación. Hegel expone, en la *Fenomenología* el fenómeno del espíritu como fenómeno de conciencia. Hay un estado o momento del espíritu en el que éste, como espíritu individual está referido a un objeto, y esto es lo que Hegel llama "conciencia". Por una parte nos encontramos frente a un movimiento y desarrollo de la conciencia; por la otra ante un nexo ontológico objetivo con el cual se compenetra íntimamente el propio movimiento de la conciencia. Ésta, por tal circunstancia, cobra significado sustancial. Por algo, para Hegel, *la sustancia,* como sustancia viviente que ulteriormente se resuelve en el ser, es *sujeto* [12]. Es que, como Hegel explica, por el pensamiento el objeto se mueve en conceptos que para él poseen el valor de un ser en sí diferente, el que, desde el punto de vista de la inmediatez, no es para la conciencia un ser absolutamente diferente de la conciencia misma. Lo representado, lo configurado, lo que el ente (*Seiende*) es como tal, tiene una forma de ser que difiere de la conciencia. Pero un concepto es, a la vez, un ente, y, la diferencia entre ambos, en tanto que ésta reside en el concepto mismo, constituye el contenido del concepto, contenido que por ser al mismo tiempo concebido, pensado, adquiere conciencia inmediata de su unidad con el ente determinado y distinto que es el concepto. Es que el movimiento de la conciencia, que va registrando la *Fenomenología,* reconoce, en todas sus etapas, un nexo entre lo lógico y lo ontológico objetivo. Las estructuras

[9] y [10] *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* p. 83, Berlín 1929.
[11] *Phänomenologie des Geistes,* p. 73, ed. Hoffmeister (5ª), Leipzig, 1949.
[12] Op. cit., p. 20.

que esta relación implica no las registra la *Fenomenología* porque ellas conciernen a la *Lógica,* en un plano estrictamente filosófico. Esta última indagación presupone ya lo que "fenomenológicamente" ha sido verificado a través del camino recorrido por la experiencia de la conciencia.

La vida y su desdoblamiento en figuras

La *Phänomenologie des Geistes* entraña la más sutil y compleja riqueza de figuras (*Gestalten*) dialécticas. Esto se explica por la proximidad a la concreta realidad histórica, a la vida (como totalidad), en que se mueve el pensamiento de la *Fenomenología.* La gran matriz de figuras dialécticas es la vida misma en su despliegue y mutación histórica, tal como a ella la aprehende la conciencia. Es el hecho básico que explícitamente reconoce el mismo Hegel: "La simple sustancia de la vida es el desdoblamiento de ella misma en figuras (*Gestalten*) y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes"[13]. El acto propio de la conciencia, la autoconfiguración, es un proceso fenoménico que es experimentado por la conciencia individual. Es que, según Hegel, "la vida en el medio universal fluido, que es una *sosegada* separación de figuras, llega a ser, precisamente por esto, movimiento de las mismas, o vida como *proceso*"[14]. El movimiento dialéctico de la conciencia —y del espíritu—, a través de su recorrido, se realiza por oposición. A la oposición la autoconciencia, por su necesidad de desarrollarse, la lleva en sí, y merced a tal oposición ella tiene que ser otra cosa y, a la vez, sí misma. Cada autoconciencia tiene que hacer efectiva esta doble situación y encontrarse en ésta. En virtud de este contraste implícito, la conciencia es impulsada a un devenir. El camino que ella recorre debe ser comprendido como un proceso de la formación y realización configuradora —movimiento de su configurar—; serie de figuras que la conciencia atraviesa, o recorre, como estaciones que le son puestas por delante por la propia naturaleza productiva. En todo el desarrollo de la *Fenomenología,* la idea de las figuras de la conciencia es fundamental. En él se adunan el proceso lógico y el mundo histórico exterior des-

[13] y [14] Op. cit., p. 137.

critos por la obra. Si, por una parte tales figuras aprehenden los diversos momentos de la evolución intelectual representada por las sucesivas y diferentes escuelas y doctrinas filosóficas y que son tomadas por Hegel como fases de un proceso lógico; por la otra, él enfoca hechos e instituciones dominantes en el proceso histórico real, como el imperio romano, las cruzadas, la jerarquía sacerdotal, el poder secular, el despotismo ilustrado en la época del Iluminismo, etc., etc. Se trata aquí de figuras efectivas de la conciencia universal que dan cuenta de etapas y avatares del linaje humano que traducen, en correlación intrínseca y coincidente, los momentos del decurso filosófico-histórico de su conocimiento por parte de la conciencia universal. Se trata del autoconocimiento que ésta va conquistando en su despliegue exterior a través de las épocas y de las vicisitudes que la van enriqueciendo y alertando.

Origen de las figuras y su génesis dialéctica

¿En qué fundamento reposan las "figuras" (Gestalten), en su troquel hegeliano? ¿Cuál es su génesis doctrinaria? ¿Poseen un sentido prospectivo, en la medida en que a algunas de ellas —las principales quizá— las vemos insinuarse con otro contenido cualitativo en el horizonte histórico del presente? Son las interrogaciones vivas —y, por la actualidad que ellas cobran, acuciantes— que el renovado estudio e interpretación de la *Fenomenología* nos plantean. A las dos primeras se puede responder en la instancia filosófica, constituyendo ambas una sola, si tenemos en cuenta la proyección universal que dio Hegel a las *Gestalten,* y la razón que le asistió para sobrepasar, al emplearlas en su primera obra maestra, su cuño originario.

La respuesta a la tercera sólo cabe formularla en función de presente, ante los acontecimientos que estamos viviendo, y en el terreno difícil —constantemente removido por la dinámica del acontecer y su acelerado *tempo* histórico— de la prognosis, a la que es, por tal razón, muy difícil de fundamentar.

La *Gestalt,* como figura de la conciencia, surge en el dominio estético y es Schiller —el poeta kantiano—, quien le da carta de ciudadanía, pero su raíz es filosófica y no exclusivamente estética. En *Ueber die ästhetische Erziehung des Mens-*

chen in einer Reihe von Briefen (1795), Schiller, al señalar que en el conocimiento se abre el *hiatus* de sujeto y objeto, el que debe ser superado para plasmar en la unidad de lo bello la unión de materia y forma, percibe que en la intuición sensible, o sea en la instancia de la *Aisthesis,* sujeto y objeto aparecen unidos de modo inmediato, y no separados, y que la separación de ambos la opera el entendimiento; éste distingue y escinde del yo aquello que es exterior a éste, es decir, el objeto o no-yo. De este modo, en la instancia gnoseológica, surge la tarea sin fin de superar el *hiatus* entre sujeto y objeto, y de lograr de modo consciente y deliberado —si el hombre ha de advenir al conocimiento— la mediación entre ambos. El cognoscente tiene, pues, por tarea tirar puentes sobre el abismo que se abre entre el yo y el no-yo (sujeto y objeto). La belleza no cabe lograrse, según Schiller, si en el todo que es ella, si en su unidad se ve separadas las partes que la integran, que se presentan en ella como un todo: espíritu y materia. Entonces es necesario comenzar por los dos elementos "en los cuales la belleza se divide ante el entendimiento, pero para luego elevarnos a la pura unidad estética mediante la cual ella obra sobre la sensibilidad" [15]. Y en nota al pie de esta "Carta" (la 18), Schiller explica el porqué de esta unidad y cuál es el factor que unifica los elementos disociados por el entendimiento al incidir en el todo inmediato de la intuición sensible: "La naturaleza (los sentidos) une por todas partes, el entendimiento separa por doquier, pero la razón une de nuevo; de ahí que el hombre, antes que él comience a filosofar, está más cerca de la verdad que el filósofo, que aún no ha terminado su indagación" [16]. Schiller (en la Carta 19) se refiere a ese estado de determinabilidad sin límites en que se encuentra el espíritu humano antes de toda determinación efectiva, a la que sólo se puede acceder mediante impresiones de los sentidos. Lo sin fin del espacio y del tiempo se ofrece al libre uso de su imaginación, y en este amplio reino de lo posible nada es asentado. Pero él, en tal ámbito ilimitado, algo debe acotar que tenga realidad y esta acotación es una determinación concreta, que en este caso cauciona la unidad de la belleza, que es lo que Schiller se propone fundamentar. Tan pronto esto acontece ad-

[15] y [16] *Schillers Sämtliche Werke,* Bd. IV, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen...,* p. 265, Tempel Verlag, Leipzig.

venimos a una realidad, y desaparece *"la vacía infinitud"*. El acotar de tal modo es nada menos que la configuración de un contenido, estético, aquí, para Schiller, pero puede ser otro desde el momento que el configurar acota algo real. Estamos, pues, frente a la *figura* efectiva y eficiente. Certeramente explica Schiller: "La realidad está, pues, allí pero la infinitud se ha perdido. Para descubrir una figura en el espacio tenemos que limitar al espacio sin fin; para representarnos un cambio en el tiempo, tenemos que dividir la totalidad del tiempo. Nosotros llegamos, asi, sólo por límites, a la realidad, sólo por *negación* o exclusión a la *posición* o efectiva postura, sólo por superación de nuestra libre determinabilidad a la determinación" [17]. Estamos, pues, ante la génesis filosófica de la *figura*. Pero ésta, en Schiller es sólo descriptiva, y aprehensiva por determinación. Esto último por negación (el *omnis determinatio est negatio*, spinociano). Tengamos, además, presente, en lo que respecta a la *vacía infinitud* y a lo limitado, que Schiller viene de Kant, de la "antitética" de la "Crítica de la Razón Pura".

La conciencia infeliz

A la figura, que ha tenido su origen en el plano estético por obra de Schiller, tal como lo hemos visto, Hegel, generalizándola y dándole proyección interpretativa, la transfiere al entero dominio de la conciencia con su correlato ontológico, la concreta realidad de la vida y de la historia. Y tenemos así su verdadera génesis dialéctica. Las *figuras*, podemos decirlo, señorean el "camino del espíritu" a través de todos sus estadios, la "conciencia natural", la "autoconciencia", la "razón", deviniendo figuras reales de la conciencia universal, en la que traducen los avatares históricos de la humanidad, coincidiendo con el proceso de autoconocimiento de esta conciencia.

De las figuras, que resultan, como lo hemos señalado, de la escisión de la vida como movimiento y decurso histórico, las fundamentales, las que poseen una singular vitalidad, son la de "señor y siervo" (dominación y servidumbre) y correlativamente la de la "conciencia infeliz". Estas figuras nocionales

[17] Op. cit., p. 266.

de la *alienación* *, *señor y siervo, conciencia infeliz,* etc., nos suministran los enfoques desde los cuales se puede encarar críticamente las diferentes esferas del espíritu objetivo, como la sociedad civil y su infraestructura económica, el Estado; y la del "espíritu absoluto": la religión, la filosofía misma y la cultura en general. La "conciencia infeliz", es decir la conciencia escindida que busca su unidad y sosiego en lo inmutable, es una de las figuras nucleares de la *Fenomenología.* Podemos tomarla como ejemplo para iluminar el carácter de las *Gestalten.*

La conciencia infeliz se presenta, al pronto, como una figura de la conciencia individual subjetiva; la religión se relaciona ocasionalmente con esta figura así como con otras. Tal figura tiene, en Hegel, una máxima generalidad y no expresa específicamente o integralmente el fenómeno religioso ni ninguna religión determinada. Si Hegel describe la conciencia infeliz apelando a términos y a contenidos vivenciales tomados de la experiencia y concretamente del cristianismo medieval es con el propósito de ejemplificar y también porque esta figura le permite indagar y reflejar un aspecto fundamental de la conciencia religiosa. Esto ha sido señalado por Josiah Royce. "Considerada, por decirlo así, desde el punto de vista metafísico, implica una interpretación evidentemente individual de la relación del individuo con el universo. Lo que la conciencia infeliz busca, puede, pues, llamarse Dios. Podría también llamarse Paz o el yo ideal. Si la conciencia infeliz se da en una persona en una determinada fase, esa persona usará, por supuesto, la terminología de su fase. Pero considerada como una experiencia personal, la conciencia infeliz es una búsqueda de la tranquilidad, tranquilidad conquistada por la unión entre el individuo y su propio ideal, entre el yo inferior y el yo superior" [18]. Lo frecuente, lo testimoniado por la historia es que, en esta figura, el *Weltgeist* hegeliano —subraya Royce— "se busca a sí mismo a través de algún tipo aislado de devoción religiosa...

* Acerca de esta figura, por obra de la cual el trabajo es la conciencia que se autonomiza, véase nuestro ensayo *Marx y Hegel:* Trabajo y Alienación en la "Fenomenología" y en los "Manucristos" Buenos Aires, 1958.

[18] *El Idealismo Moderno*, p. 217, trad. de V. C. Quinteros, Buenos Aires, 1945.

Lo divino que busca es sólo el alivio feliz de sus penas que persigue a través de sus devociones. En suma, su religión es una fantasía de su conciencia interior, aunque sus relaciones sociales con alguna iglesia real pueden dar un significado más profundo al proceso que sólo él (el *Weltgeist*) puede reconocer"[19]. Según cual sea la etapa en que se considera a la religión en el desarrollo de la *Fenomenología,* cuando la figura de la conciencia infeliz es empleada con referencia a la específica conciencia religiosa —y esto acontece una sola vez en el curso de toda la obra— Hegel emplea la expresión *"conciencia infeliz y creyente"* (*unglücklichen* und *glaubenden Bewusstsein*)[20].

Por las razones que acabamos de consignar no nos parece del todo acertada la interpretación de Jean Whal (en un libro, por lo demás hermoso, de fino análisis y de sugestiva exégesis sobre este aspecto esencial de la filosofía de Hegel), que centra la conciencia infeliz en el ámbito de la conciencia religiosa, dando por supuesto que tal como se presenta dicha figura, en la *Fenomenología*, abre una perspectiva necesaria para asignarle esta proyección. Nos dice, subrayando un pasaje de la *Filosofía de la Religión*, de Hegel: "...Al mismo tiempo que, por su desgracia, la conciencia individual deviene universal, simultáneamente lo universal deviene sujeto, pasando por las tres etapas del reino del Padre, el reino del Hijo y el reino del Espíritu, es decir de la universalidad, de la particularización y de la unidad final en el sujeto que es objeto. Pero la *Fenomenología* no debe ver las cosas desde ese punto de vista noumenológico. Ella no puede más que *hacernos entrever su posibilidad, su necesidad*"[21]. Con relación a tales etapas, en la *Fenomenología* sólo se trata de un comportamiento que se articula en tres diferentes actitudes fundamentales. La primera es la actitud de la conciencia hacia el objeto; aquí es asunto de la conciencia sensible, religión natural, catolicismo, etc. La segunda es la actitud de la conciencia como de lo verdadero hacia el objeto, y aquí tenemos entendimiento, religión espiritual, protestantismo, etc. Y la tercera es la actitud verdadera de la conciencia con respecto a la verdad en tanto que objeto o

[19] Op. cit., p. 217-218.

[20] *Phänomenologie des Geistes*, p. 533, ed. cit.

[21] *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, pp. 192-193, París, 1929. El subrayado en la cita es nuestro.

hacia el objeto en tanto que verdad; aquí es tema el pensamiento lógico, la filosofía especulativa, el espíritu como espíritu para sí.

Estoicismo y escepticismo

Para ejemplificar acerca de la marcha dialéctica de las figuras (Gestalten) y su carácter dinámico y plasmador, enfoquemos la génesis y los momentos fundamentales de la conciencia infeliz, figura que, juntamente con la de señor y siervo, son como dijimos, las figuras nucleares de la *Fenomenología del Espíritu.* ¿Cómo surge y se funcionaliza dialécticamente la conciencia infeliz? Véamoslo. Para el pensar, nos explica Hegel, el objeto no se mueve en representaciones o figuras, sino solamente en conceptos, es decir, él se encuentra en un indiferenciado ser en sí. Lo representado o configurado, lo entitativo como tal tiene la forma de ser otra cosa que la conciencia. "En el pensar yo soy libre, porque yo no soy en otro, sino simplemente en mí mismo, y el objeto, que para mí es la esencia, es, en inescindible unidad, mi ser-para-mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo" [22]. Estamos aquí, pues, frente a una figura de la autoconciencia, cuya determinación la hace conciencia pensante en general, o cuyo objeto es la unidad inmediata del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí.* Esta libertad de la conciencia, en tanto que surgió en la historia del espíritu como fenómeno consciente —explica Hegel— ha encontrado su expresión en el estoicismo, que asienta como principio que la conciencia es esencia pensante y que algo es verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta frente a ello como esencia pensante. El estoicismo "como forma general del espíritu universal (*Weltgeist*) sólo ha podido darse en la época de un temor y una servidumbre universales, pero también de una cultura universal, la cual había incrementado hasta la instancia del pensar su impulso plasmador" [23]. La esencia de la autoconciencia estoica, en su indiferencia hacia la existencia natural, es una esencia abstracta. De ahí que la libertad en la idea tenga sólo en las puras ideas su verdad, verdad a la que por faltarle el cumplimiento, la realización que sólo puede dar

[22] *Phänomenologie des Geistes,* p. 152, ed. cit.
[23] Op. cit., p. 153.

la vida es sólo el concepto de la libertad, y no "la libertad viviente misma".

Este formalismo por que se traduce la conciencia estoica nos explica que ella deje sin respuesta la cuestión axial del criterio de la verdad en general, o sea acerca del contenido del pensamiento libre. Ante tal interrogación el estoicismo cae en la mayor perplejidad. El estoicismo dictamina sobre lo que es verdadero y bueno aduciendo la idea, sin contenido alguno, de la verdad y de la bondad, esto es, haciéndolas consistir a éstas en la racionalidad. Aquí nada se determina ni puede determinarse según el contenido. Esto resulta de que la conciencia de hecho cancela el contenido como un ser extraño, en tanto que lo piensa; "pero el concepto es concepto *determinado* y esta determinabilidad del mismo es lo extraño que ya tiene en él" [24]. De ahí que las consabidas generalidades verbales acerca de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en las cuales el pensar tiene que mantenerse, son tal vez sublimes y edificantes, pero, como dice Hegel, "porque ellas de hecho no pueden llegar a ninguna difusión del contenido, pronto comienzan por causar aburrimiento" [25].

Al determinarse como libertad abstracta, la conciencia pensante del estoicismo es sólo la incompleta negación del ser *otro*. Retirada en sí misma del *estar* (*Dasein*) *, esta conciencia no se realiza como absoluta negación de este último. Todo el contenido para ella está en el mero pensamiento, como pensamiento determinado y como la determinabilidad como tal.

El escepticismo, en cambio, es —nos dice Hegel— la realización de lo que el estoicismo tan sólo es el concepto, puesto que él hace la experiencia efectiva de la libertad del pensamiento, libertad que es *en sí* lo negativo y debe presentarse como tal. Mientras en el estoicismo la autoconciencia se ha reflejado en la simple idea de sí misma y de hecho, frente a esta reflexión, el estar (*Dasein*) independiente ha caído fuera del ámbito de la determinación concreta, en el escepticismo,

[24] Op. cit., p. 154.
[25] Op. cit., p. 154.
* Respecto a *Dasein*, que alcanza concreción definitoria en la Lógica, explica Hegel: "No es mero ser (Sein), sino *estar* (Dasein), tomado etimológicamente, ser en un determinado lugar" (Wissenschaft der Logik, Bd. I, Libro 1, Cap. 2, A, a).

por el contrario, están presentes a la conciencia la completa inesencialidad y dependencia de este *otro*. De este modo, la idea es el pensar que aniquila el ser del mundo en sus múltiples determinaciones. De ahí que mientras el estoicismo corresponde al concepto de la conciencia independiente, el escepticismo corresponde a la realización del mismo como a la dirección negativa del ser otro. Es decir que la negatividad de la autoconciencia libre llega a ser, en la diversa configuración de la vida, negatividad real. Esto significa que esta mutación determina el hacer del escepticismo en general y el modo de tal hacer. Este "muestra el *movimiento dialéctico* que es la certeza sensible, la percepción y el entendimiento" [26]. Es lo que el escepticismo, como consecuencia de aquella operante negación, nos torna patente. Tal movimiento dialéctico, asido por el escepticismo, es un momento de la autoconciencia. Al proponerse efectivizar la libertad del pensamiento en el *estar* de la vida, el escepticismo se presenta como la contradicción sin resolver de la autoconciencia, la que para negar aquella libertad se hunde en la confusión.

Dialéctica de la conciencia infeliz

"En el escepticismo, la conciencia llega a experimentarse en verdad como una conciencia que se contradice en sí misma; de tal experiencia surge una *nueva figura*, que reúne las dos ideas que el escepticismo mantiene separadas. La falta de reflexión del escepticismo sobre sí mismo tiene que desaparecer, porque, de hecho, es una sola conciencia la que abarca en él aquellos dos modos" [27]. Por esto la nueva figura es tal que para sí misma es la conciencia duplicada de sí, la cual, por un lado, es liberadora de sí misma, inmutable e idéntica consigo misma, y por el otro conciencia que absolutamente se invierte y se confunde, siendo ella, a la vez, conciencia de esta contradicción. En el estoicismo, pues, la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo esta libertad se realiza, aniquila la otra faz del *estar* o existir determinado, aunque más bien la autoconciencia se duplica, de manera que es una dualidad para sí misma. De este modo la duplicación que antes, en la figura de *señor y siervo*, se repartía entre dos elementos

[26] Op. cit., p. 155.

singulares, ha ingresado y convertido en uno solo. Con esto se pone de manifiesto la duplicación de la autoconciencia en sí misma, duplicación que para el concepto de espíritu es esencial, pero todavía se carece de la unidad; "y la *conciencia infeliz* es la conciencia de sí misma como conciencia de la esencia bipartida y contradictoria"[28]. Esta conciencia infeliz, en sí desdoblada, por implicar tal contradicción en *una* conciencia, tiene que abarcar también en una sola conciencia siempre a la otra, de modo que cada una de ellas, cuando cree haber alcanzado la victoria y el reposo de la unidad, se verá de nuevo expulsada inmediatamente. Empero, su verdadero retorno en sí misma, o su reconciliación consigo, representará el concepto del espíritu que ha devenido viviente y entrado en la existencia, desde que en él ya acaece que como una sola conciencia indivisa, ésta se presenta duplicada. Ella misma es el mirar, el atisbar de una autoconciencia en el interior de otra, y a la vez ella es ambas, y la unidad de las dos es también para ella la esencia, aunque para sí no es aún esta esencia misma, todavía no es la unidad de ambas.

Esta autoconciencia, por lo pronto, es sólo la *unidad inmediata* de ambas conciencias, de su escisión, pues, para ella, ambas no son la misma, sino que se trata de conciencias opuestas, y es así que una de las dos, esto es, la simple e inmutable se le presenta como la *esencia,* pero la otra, la múltiple y mutable, como lo *inesencial.* Para la autoconciencia, ambas son esencias extrañas entre sí, y, porque ella misma es la conciencia de esta contradicción, se pone de parte de la conciencia inmutable y se tiene como lo inesencial; pero, como conciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, tiene que tender a liberarse de lo inesencial, es decir liberarse de sí misma. Ya que en tanto que consecuencia de esta situación ella es para sí la relación de ambas conciencias como una relación de la esencia con la no esencia, resulta que esta última tiene que ser superada, levantada (*aufgehoben*); pero como tanto la esencia como la no esencia (o lo inesencial) son para ella esenciales y contradictorios a un mismo tiempo, tenemos que la conciencia no es más que el movimiento contradictorio, en el que lo opuesto no llega a reposo en su contrario, sino que, inversamente, en él sólo como opuesto torna a generarse.

[27] y [28] Op. cit., p. 158.

Estamos, pues, a causa de este desgarramiento en presencia de una lucha contra un enemigo; pero la victoria sobre éste se resuelve más bien en una derrota, y lo que se cree haber alcanzado es tan sólo la pérdida de esto en su contrario. "La conciencia de la vida, de su estar y hacer es sólo el dolor acerca de este estar y hacer, ya que en éstos sólo tiene la conciencia de su contrario como de la esencia, y de la propia nihilidad. Aquélla pasa en la elevación de tal nihilidad a lo inmutable" [29]. Esta elevación misma es esa conciencia, la que es, pues, inmediatamente la conciencia de lo contrario, a saber, conciencia de sí misma como singularidad. Y es de este modo cómo el penetrar de lo inmutable en la conciencia queda de hecho afectado por la singularidad, dándose sólo junto con ésta. En este movimiento, empero —como subraya Hegel— la conciencia experimenta precisamente tal *destacarse de la singularidad en lo inmutable, y de lo inmutable en la singularidad*. La verdad de este movimiento de doble fase es ciertamente el *ser uno*, o sea la unidad de la conciencia duplicada, por escindida. La presencia de lo inmutable en la conciencia es sólo acusada unilateralmente por ella; y tal presencia queda afectada por la imperfección, esto es, por una oposición. De este modo la conciencia infeliz sobrepasa, a la vez el pensar puro, como pensar abstracto del estoicismo, que en general ignora la singularidad, como también el pensar, únicamente inquieto y dubitativo, del escepticismo, que queda siendo de hecho no otra cosa que la singularidad en la forma inconsciente de la contradicción y su movimiento incesante. Al sobrepasar a ambos, la conciencia infeliz reúne y mantiene unidos el pensar puro y la singularidad, pero no ha logrado aún elevarse a aquel pensar para el cual la singularidad de la conciencia se encuentra reconciliada con el propio pensar puro.

A través de una serie de estadios y de una articulación dual de relaciones, la conciencia infeliz, con su ser y hacer espoleados por un goce siempre aparente y precario y un dolor efectivo y constante, va en busca de su unidad, prácticamente inalcanzable. Ella vislumbra su salvación, cree que está a punto de alcanzarla para reposar en la confianza de sí misma, anhelada y buscada, pero sus propias ideas, su desazón le impiden

[29] Op. cit., p. 160.

acogerse a ella. Para poder aceptar su salvación necesita de un acto de voluntad, de una decisión, pero, siendo por su carácter constitutivo conciencia infeliz, es incapaz de tal decisión desde que ha transferido todo bien, toda seguridad a lo inmutable, objeto de su búsqueda a través de la intrínseca desventura.

Epílogo de la conciencia infeliz: "Dios ha muerto"

En síntesis —y Hegel da el paso ya prebosquejado acerca de la consecuencia en cuanto al logro de certeza—, la conciencia, en última instancia, al fin de su periplo, en el que torna a ser conciencia infeliz, es en su propio *estar* la abstracción irrealizada, incumplida; posee pues sólo la idea de sí misma. De ahí que ella "sólo sea la autonomía estoica del pensar, la que encuentra su verdad, por el movimiento a través de la conciencia escéptica, en aquella figura que fue llamada *conciencia infeliz*"[30]. Ella es la pérdida consciente y la alienación de su saber de sí misma.

"...Esta conciencia infeliz determina la reciprocidad y complementación de la conciencia cósmica en sí perfectamente feliz. En la última retrocede toda esencia divina o ella es la perfecta *enajenación* de la *sustancia*. Aquélla, en cambio, es universalmente el destino trágico de la *certeza* de sí misma que debe ser en sí y para sí. Ella es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí, de la sustancia como del *sí mismo;* es el dolor, el que se expresa como la dura palabra: *Dios ha muerto*"[31].

Estamos en la antepenúltima etapa del largo proceso en que se despliega la *Fenomenología* —tras haberse derrumbado el antropomorfismo de los dioses griegos— etapa en la que el yo asume el lugar que le corresponde. El espíritu adviene como autoconciencia. Es que ha acaecido la muerte del mediador y con ella "no sólo muere la ya muerta envoltura desprendida de la esencia, sino también la *abstracción de la esencia divina*"[32]. Para Hegel, que va en pos del espíritu universal, de su *Weltgeist,* la muerte del hombre tenido por divino, como muerte, es

[30] Op. cit., p. 523.
[31] Op. cit., p. 523.

la negatividad abstracta, el resultado inmediato del movimiento, movimiento que sólo finiquita en la universalidad *natural*, la que hace su tránsito a la autoconciencia espiritual.

Estamos ante el último avatar de la conciencia infeliz, en la que reaparece el dolor de su ser y hacer, frente a los que se yergue, insuperable, la antítesis de lo inmutable y de un más allá. "...El sentimiento doloroso de la conciencia infeliz es que *Dios mismo ha muerto*. Esta dura expresión es la expresión del saberse más íntimo simplemente, y el retorno de la conciencia en la profundidad de la noche del yo=yo, la que fuera de ella nada diferencia ni sabe. Este sentimiento es, pues, de hecho la pérdida de la *sustancia* y de su ponerse frente a la conciencia"[33]. Surge, así, para Hegel, la subjetividad de la sustancia. Esta comienza a convertirse en el *sujeto*.

La "Fenomenología" y los "Fragmentos"

Las consideraciones acerca del mundo, de la historia y de la estructura y desenvolvimiento de la conciencia histórica aportadas por la *Phänomenologie des Geistes* han sido enfocadas en su génesis por las investigaciones sobre la evolución del pensamiento de Hegel, de la problemática de su período juvenil, a partir de la contribución de Guillermo Dilthey (*Die Jugendgeschichte Hegels*, Bd. IV, Gesammelte Schriften, Berlín, 1929). Después se ha seguido esclareciendo y ahondando las ideas de este período del joven Hegel, indagación que se propone poner de manifiesto el origen de la dialéctica hegeliana. En torno a esta etapa, antecedente inmediato de la "Fenomenología", han ido surgiendo, sobre la base de una compulsa de las fuentes, interpretaciones diferentes y hasta discordantes entre sí. Así tenemos que Dilthey, que se abre paso en su pesquisa mediante su método biográfico-histórico —enfoque metodológico nada especulativo— relaciona, casi exclusivamente, el desarrollo del pensamiento hegeliano, en aquella época de la vida del filósofo, con el romanticismo y troquela un Hegel irracionalista y místico *. Este punto de vista interpretativo de Dilthey determina toda una línea de interpretaciones, coincidentes en la orienta-

[32] y [33] Op. cit., p. 546.

* Respecto a la interpretación de los "escritos juveniles" (los *Fragmentos*) de Hegel por parte de Dilthey, como asimismo a la más re-

ción y en los resultados de la exégesis de los llamados "escritos teológicos", a través de los neohegelianos alemanes, H. Glockner, R. Kroner, J. Hoffmeister y T. L. Haering, principalmente.

Este último, en su obra bastante bien documentada sobre el desarrollo cronológico y la intención especulativa del pensamiento de Hegel, aunque atenido en lo fundamental al punto de vista de Dilthey, reconoce, sin acentuar debidamente su importancia, el interés del joven Hegel por los problemas económicos y sociales de su época: "Si se examinan sus manuscritos póstumos podemos notar ciertamente desde el comienzo, en la historia de la juventud de Hegel, no obstante la universalidad con que ya se orienta en casi todos los dominios de la realidad, un interés enteramente especial por la peculiaridad del ser y del devenir en el dominio espiritual, sobre todo por la historia del espíritu y de la cultura de toda especie. Con preferencia considera, en la época más temprana, ante todo fenómenos del acaecer espiritual supra-individual: de las religiones, pueblos y Estados, del Derecho, de la *economía* y la *sociedad* y del arte. . ." [34]. Haering no destaca, para nada, el alcance de esta "preferencia", mencionada de modo general y periférico.

En cambio, Georg Lukács, en su obra *Der junge Hegel-Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, en lo posible exhaustivamente documentada incluso con respecto al cotejo con los demás representantes del idealismo alemán y a las ideas imperantes en esa época, se vuelve con razón contra la imagen diltheyana de Hegel. Lo enfoca a éste en su médula racional, señalando preferente y detalladamente en su filosofía los aspectos —abundantes y significativos— que permiten una explicación del proceso dialéctico de la economía. Lukács hace de Hegel un puro racionalista (aunque no en el sentido de la *raison* del racionalismo moderno, sino de la *Vernunft* dialéctica), y esta apreciación unilateral lo lleva a desconocer los

ciente de Adrien T. B. Peperzak (*Le jeune Hegel et sa Vision morale du Monde*, La Haye, 1960). véase, en lo que atañe a este problema, nuestro libro *La Doble Faz de la Dialéctica*, capítulo IV, "Dialéctica y Religión".

[34] *Hegel, sein Wollen und sein Werk-Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Bd. I, Einleitung, pp. 5-6, Leipzig, 1929. (El subrayado en la cita es nuestro.)

efectivos fermentos románticos en la formación hegeliana. Pasa pues por alto el nexo del pensamiento de Hegel con la idea romántica de génesis, crecimiento y desarrollo, idea que no es ajena en absoluto al movimiento propio de la dialéctica, al impulso inmanente de su proceso. Está, sí, en lo cierto Lukács cuando, merced a una ahondada indagación del texto de los "Fragmentos" del joven Hegel, impugna los resultados a que arribó Dilthey. Conecta su pesquisición con las manifestaciones ideológicas de la época, y señala que en los escritos del período juvenil de Hegel los temas referentes a la religión, al cristianismo y su teología no están motivados por un interés específicamente religioso, sino por uno de fenomenología social; que en las dilucidaciones hegelianas de ese período el núcleo de las mismas no atañe directamente a la religión, sino que sus verdaderas motivaciones están en los problemas atinentes a la situación ideológica y a la realidad histórica propias de la Alemania del siglo XVIII. El enfoque temático de Hegel, en los "Fragmentos", adopta la forma y el lenguaje adecuados para la investigación de los hechos históricos y los del dominio de la vida práctica. Diríamos que era el lenguaje que tales circunstancias imponían.

Según Lukács —y razón le asiste para sostenerlo— el llamado período teológico de Hegel es una leyenda, devenida superchería; en fin, que los presuntos escritos teológicos del joven Hegel "constituyen, en el fondo, una gran acta de acusación contra el cristianismo" [35].

Influjo de la "Fenomenología"

El influjo de la *Fenomenología* ha sido múltiple y fecundo no sólo en el dominio propiamente filosófico, en el de la lógica especulativa y en el de las ciencias del espíritu y de la cultura (históricas). Han arrancado también de la *Fenomenología* o la han tenido explícita o implícitamente en cuenta casi todos los esfuerzos posteriores y contemporáneos que se han propuesto una renovación de la Dialéctica. E incluso cuando por motivos especulativos se ha dirigido de preferencia el interés a la con-

[35] *Der junge Hegel—Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie, Einleitung* y capítulos I, 2 p. 53 y sgs., y II, Europa Verlag. Zürich 1951.

cepción hegeliana de la Lógica, también en este caso ha debido reconocerse que para comprender el proceso dialéctico de la lógica en Hegel, el antecedente imprescindible lo constituye su primera obra maestra.

La permanente actualidad de los temas medulares de *Phänomenologie des Geistes,* así como la necesidad del método dialéctico —que con ella se inaugura en su alcance efectivo— para el tratamiento de todos los problemas del mundo histórico y su devenir son índice elocuente de la vitalidad de esta obra fundamental y de la riqueza e inquietante prospección de su pensamiento.

II- Antropogonía, dialéctica y muerte en la "Fenomenología del Espíritu"

ANDRES MERCADO VERA

Nos proponemos exponer los temas básicos de la minuciosa interpretación que, en su *Introduction à la lecture de Hegel,* hace Alexandre Kojève de la *Fenomenología del espíritu* y, a partir de ella, de toda la filosofía de Hegel. La interpretación que Kojève nos presenta es audaz, pero, a la vez, innegablemente hegeliana. Nace de radicalizar ciertas ideas fundamentales de, por cierto, vital importancia en el pensamiento de Hegel, pero de las que Kojève hace claves que le permiten guiarnos a lo largo de la genial e intrincada obra hegeliana, esclareciéndola con una nueva luz y otorgándole una más apretada unidad. Pero esta obra significa todavía algo más que una valiosa explicitación del Hegel histórico. Puesto que las ideas claves de que hablamos han devenido temas germinales de buena parte de la filosofía actual, la interpretación de Kojève representa un intento de repensar Hegel desde nuestra época. Extremándolo, lo dice Georges Bataille así: "Este pensamiento quiere ser, en la medida en que es posible, el pensamiento de Hegel tal como un espíritu actual, sabiendo lo que Hegel no ha sabido (conociendo, por ejemplo, los acontecimientos posteriores a 1917 e, igualmente, la filosofía de Heidegger), podría contenerla y desarrollarla. La originalidad y el coraje, es preciso decirlo, de Alexandre Kojève consiste en haber percibido

la imposibilidad de ir más lejos, la necesidad, en consecuencia, de renunciar a producir una filosofía original, es decir, al recomienzo interminable que es la confesión de la vanidad del pensamiento".

La jerarquía tan elevada que Bataille le otorga es, cuando menos, testimonio de la profunda influencia que ha ejercido en Francia la imagen de Hegel perfilada por Kojève. El interés por Hegel ha crecido vivamente en ese país en las últimas décadas. En especial a partir del libro de Jean Wahl *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929) se suceden obras como las Hyppolite, Niel, Weil y Garaudy, que, entre otras, documentan la vitalidad del pensamiento hegeliano. Entre ellas la interpretación de Kojève pasa por ser la versión existencialista —"post-heideggeriana", la llama Jean Wahl—, de Hegel. Aunque sin insistencia el propio Kojève es, al respecto, suficientemente explícito. Considera mérito de Heidegger haber retomado en nuestros días el intento de "una filosofía completa atea y finitista" que era, para Kojève, el propósito esencial de Hegel. En ese intento no habría pasado Heidegger de la antropología fenomenológica desarrollada en *Sein und Zeit,* la que "no agrega en el fondo nada de nuevo a la antropología de la *Fenomenología del espíritu.* Pero, a su vez, ésta no hubiera sido nunca comprendida si Heidegger no hubiera publicado su libro". No hacen falta otras indicaciones para advertir que en la misma línea se sitúa la obra de Sartre, posterior a los cursos y conferencias reunidos en la *Introduction à la lecture de Hegel.* Aunque sin poder entrar al tema proporcionaremos, más adelante, alguna indicación de la manifiesta influencia de Kojève en la ontología de Sartre. Y aun faltaría agregar, para completar la ubicación de Kojève, que si bien es posible hablar de una consideración retrospectiva de la *Fenomenología del espíritu* desde Heidegger, es preciso no olvidar que esa perspectiva pasa por Marx, que es su otro supuesto básico.

El contenido de la "Fenomenología del Espíritu"

"La *Fenomenología del Espíritu* es una descripción *fenomenológica* de la existencia humana". En ella el hombre es llamado *conciencia.* La descripción es *fenomenológica* porque la exis-

tencia es descrita tal como "aparece" o se manifiesta a quien la vive, o sea, tal como existe "para la autoconciencia misma". Su objeto son las actitudes existenciales tipos que se encuentran en todas partes y siempre (1ª Parte) y las actitudes existenciales que caracterizan épocas históricas decisivas (2ª Parte).

Pero Hegel escribe la *Fenomenología* "después de haber integrado en su espíritu *todas* las actitudes existenciales posibles". Puesto que conoce la totalidad de la existencia humana y, por lo tanto, posee el saber absoluto, ve todo momento parcial o históricamente condicionado —a diferencia de quien lo realiza— sólo como una etapa en la formación de la existencia total. El hecho de que Hegel pueda poner de manifiesto los enlaces entre esos fragmentos así como el orden de esas etapas, prueba que su descripción fenomenológica es *la ciencia*. En ella Hegel alterna el punto de vista de quien realiza cada actitud o momento (descripción *für es*) con la descripción *für uns*, o sea, el presentarse de dicha actitud a Hegel y a los lectores, a quienes él revela la verdad o realidad plena. Por eso el "en sí" (*an sich*) equivale para Hegel al *für uns* ("para nosotros").

Antropogonía e historia en la "fenomenología"

"La *Fenomenología del espíritu* —dice Kojève— es una antropología filosófica." Su problema fundamental será, entonces, *¿qué es el hombre?*

El hombre no es, como pensaba Descartes, solamente "conciencia" sino, y ante todo, *conciencia de sí mismo*. "Por cierto no hay existencia humana sin *conciencia* del mundo exterior. Pero para que haya *verdaderamente* existencia humana, es preciso que haya además "conciencia de sí mismo". Y para que haya conciencia de sí mismo (*Selbst-bewusstsein*) es preciso que haya ese *Selbst*, ese algo específicamente humano que se revela cuando el hombre dice: Yo. . .".

La mera conciencia es, básicamente, conciencia del mundo exterior. Ella constituye al sujeto cognoscente, que es absorbido, en la contemplación, por el objeto contemplado. "La contemplación revela al objeto y no al sujeto." Este tiene que ser vuelto hacia sí mismo, y ello sólo puede ocurrir mediante el

deseo. El hombre se constituye y se revela, a sí mismo y a los otros, como un yo, en y por el deseo. O mejor aún, en tanto *es "su" deseo.* Recién entonces la cosa se le presenta "como un objeto (*Gegen-stand*), como una realidad exterior que no está en él, que no es él, sino un no-yo".

En el libro I de la *Fenomenología del espíritu* (caps. 1 a 3) Hegel estudia la actitud puramente cognoscitiva (conciencia), revelación pasiva del ser "que lo deja tal como es en sí, con independencia del conocimiento que lo revela". Hegel describe los tres grados de esta actitud —certeza sensible, percepción y entendimiento— y sus respectivas dialécticas. Agotada la actitud contemplativa, emprende Hegel el verdadero camino. Lo inicia la famosa dialéctica del señor y el esclavo —sección A del cap. IV— cuya traducción comentada sirve de *Introducción* a la obra de Kojève. Ella constituye, en verdad, el núcleo genético de toda la *Fenomenología del espíritu* pues, al dar razón del surgir del hombre y de la historia, proporciona la clave para comprender la historia real, su reflejo ideológico y el cumplimiento total de ambos, respectivamente, en el estado universal definitivo y el saber absoluto.

El deseo antropógeno

Al experimentar un deseo el hombre toma necesariamente conciencia de sí mismo. El deseo —este deseo concreto, p. ej. el hambre— se revela siempre como *mi* deseo. Volviendo al hombre necesariamente consciente de sí mismo, el deseo le permite descubrirse como un sujeto esencialmente diferente del objeto, al que se encontraba entregado en el comportamiento teórico. El yo humano es, originariamente, el yo de un deseo, o sea, un sujeto deseante y, en cuanto tal, radicalmente opuesto al objeto, que ahora se le aparece como una realidad que no es él.

El comportamiento cognoscitivo, hemos dicho, mantiene al hombre en actitud pasiva. El deseo, en cambio, empuja al hombre a *la acción,* capaz de satisfacerlo. El deseo busca suprimir el ser autónomo de la cosa contemplada, asimilándola, haciéndola suya. La acción es pues *negación* del objeto deseado, ya en tanto lo destruye, ya en tanto lo modifica. El yo del deseo es un vacío, mero apetito de lo deseado. El hombre es "un vacío, una nada que no es nada pura, sino algo que *es* en

la medida en que anihila al ser, para realizarse a sus expensas y anihilar dentro del ser". El contenido positivo del yo es el no-yo negado. El yo, creado por la satisfacción activa del deseo, está así en función del no-yo, negado en la praxis que satisface al deseo. La naturaleza del yo del deseo dependerá, entonces, de la naturaleza de las cosas deseadas.

Mientras el deseo se queda en la apetencia de cosas naturales que lo satisfagan, no pasa de ser un *deseo animal*. El deseo animal y la acción que él engendra destruyen al dato natural. Al negarlo haciéndolo suyo, el animal se eleva por encima del dato natural —p. ej., de la planta que come—; pero, a la vez, el animal queda dependiente del dato y no logra superarlo verdaderamente. El yo o pseudo-yo que realiza esta satisfacción del deseo, sigue siendo así tan natural como el objeto deseado.[1] Por eso, el animal llega sólo al *sentimiento de sí mismo,* sin lograr la autoconciencia. Es decir, no se trasciende a si mismo en tanto que dato, en tanto que cuerpo; no alcanza, respecto de sí mismo, la distancia necesaria para poder *contemplarse*.

Para que haya autoconciencia, es decir, para que se dé el hombre, es preciso que el yo se trascienda a sí mismo en tanto dato. Y esto sólo es posible, para Hegel, cuando el deseo apetece ya no un ser dado, sino un no-ser, o sea, otro deseo, otro vacío ávido, otro yo. Sólo el deseo que se nutre de otro deseo se realiza, no ya en tanto identidad consigo mismo —realización o satisfacción propia del deseo animal— sino en tanto negatividad negadora. El deseo humano mantiene una analogía básica con el deseo animal: ambos se satisfacen por una acción negadora; pero mientras el deseo animal se nutre de cosas reales, el humano se nutre de deseos. La negación, contenido positivo del yo deseante, se llena de la negación-negada, contenido positivo del objeto. "Mantenerse en la existencia significará, pues, para este yo, *no ser lo que es* (en tanto ser estático y dado, en tanto ser natural, en tanto carácter "innato") y *ser* (o sea, devenir) *lo que no es*". El yo es,

[1] Hegel advierte aquí una exigencia descuidada frecuentemente por las concepciones antropológicas actuales, que ven en el animal una alienación total en la cosa deseada, desconociendo así la forzosidad de que para que haya cosa deseada tiene que haber un deseo que se manifieste, o sea, tiene que haber un "deseante" que *se sienta* como tal.

así, *devenir*, cuya forma universal es el tiempo. Es un yo que se hace a sí mismo por la negación de lo que ha sido, negación que, a su vez, realiza en vista de lo que devendrá.

Puesto que el deseo humano tiene que tener como objeto otro deseo, para que haya deseo humano es imprescindible una pluralidad de deseos. Por consiguiente sólo dentro del rebaño de realidades animales —deseos de objetos naturales— es donde puede surgir la realidad humana. Es decir, sólo hay realidad humana *social*. Pero el rebaño no es ya sociedad. Para que surja la sociedad tiene que haberse cumplido un proceso de "humanización" de los miembros del rebaño. Es preciso, en efecto, que los deseos de cada uno de ellos apunten o puedan apuntar a los deseos que son los otros miembros. La sociedad es humana —vale decir, propiamente sociedad— en tanto conjunto de deseos que se desean recíprocamente.

Todo deseo lo es de algo valioso. El valor supremo para el animal es su vida misma; todos los otros deseos animales son, en último análisis, funciones de su deseo de conservar la vida. Para que el deseo se torne humano tendrá que superar su sujeción a la conservación de la vida. El hombre será verdaderamente hombre cuando en él prime su deseo humano (deseo de otro deseo), sobre su deseo animal de conservación. Sólo en y por el riesgo de su vida en vista de un fin no vital alcanza el hombre su condición de realidad humana y su conciencia de tal. Es decir, alcanza su autoconciencia.

Lucha y reconocimiento

El hombre se comprueba humano al arriesgar su vida para satisfacer no su deseo animal —deseo de una cosa— sino su deseo referido a otro deseo. Desde luego que el hombre también desea cosas. Pero desear una cosa "humanamente" es, diríamos, desearla mediatamente. Es decir, es obrar no para apoderarse de la cosa, sino para *someter* otro deseo referido a la cosa. Y este sometimiento acontece en tanto el deseo humano se hace *reconocer* por otro su derecho a la cosa y, de esa manera, su *superioridad*. Es la acción que surge de este deseo de *reconocimiento* "la que crea, realiza y revela un yo *humano*, no-biológico". Y es a causa de ese deseo de reconocimiento que el hombre arriesgará su vida. Llegamos así a la conclusión de que la conciencia de sí mismo —es decir, el hom-

bre— se origina en una lucha a muerte por el reconocimiento, por parte del otro, del valor que yo soy; lucha para imponerme al otro como valor supremo, mediante una acción negativa, destructiva. Para Hegel, el ser que no es capaz de poner en peligro su vida, para satisfacer su deseo no biológico de reconocimiento, no es un ser verdaderamente humano.

La lucha dialéctica entre el señor y el esclavo

Pero si todos los hombres pelearan hasta la muerte, la lucha sólo terminaría con el fin de uno o de los dos adversarios. En este caso no habría reconocimiento y, por consiguiente, la realización y la revelación de la realidad humana serían imposibles. Es preciso, pues, que ambos adversarios queden con vida, y eso hace necesario dos comportamientos opuestos por esencia. Mientras uno afirmará su deseo de reconocimiento, sin retroceder ante el riesgo de su vida para satisfacerlo, el otro adversario se someterá por miedo a la muerte, subordinando su deseo humano de reconocimiento al deseo animal de conservar la vida. Dará, así, satisfacción al deseo de reconocimiento del otro, sin ser a su vez reconocido. De ese modo surgen de la lucha un vencedor, el señor, y un vencido, el esclavo, cuya diferencia es *realizada* en la existencia de uno y otro, y es *reconocida* por ambos.

Recién ahora hemos llegado a la realidad humana verdadera. Y lo dicho nos muestra que, en sus orígenes, "el hombre no es nunca hombre a secas. Es siempre, necesaria y esencialmente, ya señor, ya esclavo". El hombre sólo puede surgir como ser social, y la sociedad sólo es humana cuando implica estas dos figuras, o con otras palabras, las existencias autónomas y las existencias dependientes. Pero también sabemos que el hombre no es otra cosa que su *devenir* o, lo que vale lo mismo, que la realidad humana es la *historia universal*. Por consiguiente ella tiene que ser la historia de esa interacción, la historia de la dialéctica entre el señor y el esclavo. Y "si el hombre que deviene debe culminar en el hombre devenido", o sea, si la historia ha de tener un término final, entonces "la interacción del señor y el esclavo tiene que terminar, finalmente, con su *supresión dialéctica.*" Nos interesa ahora esclarecer esta dialéctica, raíz y motor del proceso histórico.

El esclavo es el vencido que ha aceptado la vida acordada por otro y, por eso, depende de ese otro. Al solidarizarse con su vida animal, el esclavo queda involucrado en el mundo natural. Él mismo se considera como animal y como tal es considerado por el señor. El único verdaderamente humano es, pues, el señor. Tiene, así, la certeza de su dignidad y realidad humanas, no de una manera meramente inmediata, natural, sino con una certeza objetivada y mediatizada por el reconocimiento del esclavo. En cambio el esclavo continúa siendo un ser dado, inmediato, natural, animal.

El análisis de Hegel se detiene, por una parte, en la relación del señor con cada uno de los dos elementos restantes —la cosa o naturaleza y el esclavo—; y, en seguida, pasa a las relaciones del esclavo con la cosa y con el señor. En todos los casos se trata, desde luego, de relaciones dialécticas.

El reconocimiento que el señor obtiene del esclavo se realiza o materializa en el *trabajo* del esclavo. El señor lo domina y lo obliga a trabajar para él. Por ese medio "el señor sojuzga la naturaleza y *realiza* su libertad en la naturaleza". Puede continuar siendo exclusivamente guerrero, pues no necesita esfuerzos para satisfacer sus deseos naturales. La relación con la cosa natural consiste únicamente en consumirla, en el goce que niega totalmente la cosa, que la destruye. La vida del señor, mientras no es lucha sangrienta es placer.

Pero con todo, el señor no alcanza una verdadera satisfacción de su deseo de reconocimiento, ya que sólo es reconocido por el esclavo quien, en realidad no es humano, sino sólo una cosa. En cambio nunca podrá el señor ser reconocido por sus iguales, porque todo señor prefiere la muerte al reconocimiento servil del dominio de otro. El señorío se cierra, así, en una *impasse* existencial; nunca podrá alcanzar la satisfacción consciente (*Befriedung*) que vendría a poner término a la historia. Sólo el esclavo que suprima su servidumbre llegará a ser "hombre integral, absolutamente libre, definitiva y completamente satisfecho por lo que es". "La historia es la historia del esclavo trabajador." "El señor no aparece más que para engendrar al esclavo, que lo «suprime» *(aufhebt)* en tanto señor, al suprimirse, a la vez, en tanto esclavo." Veamos cómo acontece esto.

El esclavo se ha convertido en tal por miedo a la muerte.

Esto revela su dependencia respecto de la naturaleza, lo que, a su vez, justifica su dependencia respecto del señor. Pero este mismo miedo o angustia ante la muerte, le permite al esclavo una intuición de su propia realidad humana: le permite experimentar su propia nada. Y, para Kojève, la raíz profunda de la antropología hegeliana es esta idea de que el hombre no es un ser, sino una nada, que *nihiliza* en tanto tiempo, dentro del ser espacial, mediante la negación de ese ser, negación que lleva a cabo mediante la lucha y el trabajo. El esclavo alcanza, así, una intuición de la realidad humana que le está negada al señor. Pero, además, su dependencia del señor concede al esclavo otra superioridad. El señor sojuzga al esclavo y lo fuerza a trabajar para él. Trabajo propiamente tal es, para Hegel, únicamente el trabajo forzado, al *servicio* de otro. De ese modo, por miedo al señor, el esclavo obra contra sus instintos que lo impulsan a satisfacer sus propias necesidades. Pero no es éste el miedo *inmediato* que había experimentado en el momento de la lucha. Ahora es mero miedo a *saber* que el señor podría matarlo. De modo que el esclavo que trabaja para el señor *reprime sus instintos,* puramente en función de una *idea,* de un *concepto.* Es así como el esclavo, mediante el trabajo, supera su propia naturaleza, sublima sus instintos y, de esta manera, se forma, se educa. Y, por otra parte, —segunda relación con la naturaleza— mediante el trabajo el esclavo no destruye la cosa que le es dada, no la consume, sino que la transforma. En el trabajo opera en definitiva el esclavo una doble negación: transforma las cosas y domina, así, la naturaleza; pero, además, se transforma a sí mismo. Mediante el trabajo ha conseguido el esclavo lo que el señor había conseguido por la lucha: independizarse de las condiciones naturales.

La liberación del esclavo. Sus ideologías

El señor realizaba su libertad superando en la lucha su instinto o deseo de vida. El esclavo, por el trabajo al servicio de otro, supera también sus instintos y llega, igualmente, a dominar la naturaleza, transformándola mediante la ciencia y la técnica, es decir, mediante el pensamiento que nace del trabajo. Al tomar conciencia de su propia superación de las condiciones naturales dadas, el esclavo toma conciencia de su *libertad.* Esta

noción suya de libertad es todavía abstracta, porque no corresponde a su situación real. Pero, en tanto ideal a realizar, ella lo impulsa a transformar las condiciones sociales dadas, o sea, a realizar el progreso histórico. "Toda la historia no es otra cosa que la negación progresiva de la servidumbre por el esclavo, la serie de sus «conversiones» sucesivas a la libertad."

La actitud humana del señor se reduce, hemos dicho, a arriesgar su vida. Para la esencia de la misma no cuentan las circunstancias históricas —p. ej. las distintas técnicas de guerra— sino exclusivamente el riesgo en cuanto tal, o sea, la lucha. La actitud del señor, permaneciendo en su identidad, no puede engendrar cambios históricos. Únicamente el trabajo transforma a la naturaleza en mundo histórico. "El trabajo es *Bildung* en el doble sentido de la palabra: por una parte transforma al mundo volviéndolo más adaptado al hombre. Por otra transforma, forma, educa al hombre, lo humaniza volviéndolo más conforme a la *idea* que él se hace de sí mismo."

La idea abstracta de su libertad, a la que llega el esclavo, lo impulsa a realizarla. Puesto que él reconoce al señor como libre, le bastaría imponerle su libertad para alcanzar la satisfacción de un reconocimiento pleno, es decir, del reconocimiento de su libertad por una libertad. Pero para obtenerlo tendría que arriesgar su vida en una lucha a la que no se atreve. Por eso es que "antes de *realizar* la libertad, el esclavo *imagina* una serie de ideologías por las cuales busca justificarse", conciliando el *ideal* de la libertad con el *hecho* de la esclavitud. Estas *ideologías* son:

1. El *estoicismo*. El esclavo intenta persuadirse de que es realmente libre porque se sabe libre. Pero esta actitud es inventada sólo para justificar su inacción, su negación a la lucha que realizaría su ideal de libertad. El estoico se contenta con hablar y "todo discurso que se queda en discurso termina por aburrir al hombre, ya que el ser *verdadero* del hombre es la acción" y, por consiguiente, no obrar es no ser verdaderamente humano.

2. El esclavo deviene luego *escéptico-nihilista*, posición que culmina en el *solipsismo*. El valor, la realidad misma de todo lo que no es el yo, es negado. Pero no es posible mantenerse en esta actitud porque el escéptico, simplemente por existir, se

contradice a sí mismo. En efecto ¿cómo y por qué vivir cuando se niega el valor y el ser del mundo y de los otros hombres?

3. La tercera y última ideología del esclavo es *el cristianismo.* En este mundo todo es servidumbre y el señor está bajo ella tanto como el esclavo; la libertad sólo es real en *"el más allá".* Ya no es necesario ni se justifica luchar contra el señor puesto que para el más allá —único mundo que realmente importa— el esclavo es ya libre y es ya igual al señor, en tanto ambos son siervos de Dios. En el cristianismo el esclavo se libera del señor humano pero sólo para someterse al señor divino. Bajo su servidumbre absoluta el nuevo esclavo cristiano será más esclavo que el pagano.

En el fondo el esclavo acepta este nuevo señor divino por la misma razón en virtud de la cual ha aceptado al señor humano: el temor a la muerte. El cristianismo nace, en último término, de la angustia del esclavo ante la nada, de su imposibilidad de aceptar la condición necesaria de toda existencia realmente humana: la muerte, la finitud. Llegamos con esto a una tesis básica de la interpretación de Kojève: "suprimir la ideología cristiana, liberarse del señor absoluto y del más allá, *realizar la libertad* y vivir en el mundo en tanto ser humano, autónomo y libre, todo esto sólo es posible a condición de aceptar la idea de la muerte y, por consiguiente, el ateísmo". Esto es lo que lleva a cabo la Revolución francesa que termina la evolución del mundo cristiano e inaugura el tercer mundo histórico, en el que la libertad ya *realizada*, llegará a ser concebida por la filosofía y, finalmente, plenamente conocida por el saber absoluto de Hegel.

Pero para que la Revolución francesa haya llegado a suprimir realmente al cristianismo, es preciso que, con anterioridad, éste se haya *realizado* en un mundo cristiano, porque toda "supresión" de una ideología exige su previa realización en el mundo real. La dificultad reside aquí en explicar cómo el mundo pagano del señor pudo convertirse en el mundo cristiano de la servidumbre sin que se haya dado lucha, o sea, sin una revolución propiamente dicha. Porque de mediar lucha, el esclavo se hubiera transformado en el trabajador libre, con lo que nunca se hubiera podido *realizar* un mundo cristiano, que es por esencia servil.

El estado pagano. Conflicto entre lo universal y lo particular

El estado pagano es una sociedad de señores que sólo reconocen como ciudadano al señor, es decir, a quien hace la guerra. El trabajo es asignado a los esclavos que quedan al margen de este estado-señor, cuyo sentido de ser reside exclusivamente en las guerras de prestigio emprendidas para hacerse reconocer por los otros estados su autonomía y su supremacía.

La oposición entre particularidad y universalidad, fundamental para Hegel, aparece aquí en juego, vinculada a la contradicción señor-esclavo. La historia universal, venimos viendo, es el despliegue de la dialéctica entre señorío y servidumbre; pero, a la vez, es el desarrollo de la contradicción entre lo universal y lo particular, pues señor y universalidad están unidos en su oposición a esclavo y particularidad. Aclaremos esto.

Según sabemos el hombre busca el reconocimiento. O sea, no se contenta con atribuirse un valor; quiere, además, que ese valor *particular* sea reconocido por todos, es decir, *universalmente*. Mientras haya señor y esclavo la síntesis de lo particular y lo universal no puede ser realizada y, por consiguiente, la existencia humana no puede ser "satisfecha". Tal síntesis sólo será lograda por la supresión de la oposición entre señor y esclavo, es decir, entre lo universal y lo particular, que señalará el término de la historia.

El señor alcanza su valor humano en y por el riesgo de su vida. Este riesgo es, en todas partes y siempre, *el mismo*. El valor humano que se realiza en la *lucha* es esencialmente impersonal, *universal*. El estado de los señores, al reconocer exclusivamente al ciudadano guerrero —que no trabaja— reconoce únicamente el elemento *universal* del hombre; su elemento *particular* sólo se realiza en la existencia del esclavo, cuyo valor humano, constituido mediante el trabajo, es esencialmente "personal". En efecto, por una parte la formación educadora (Bildung) del trabajador por el trabajo, depende de las condiciones concretas, diversas en los distintos lugares y a lo largo del tiempo. El trabajo origina, así, las diferencias entre los hombres, las "personalidades". Y, además, es el esclavo-trabajador y no el señor-guerrero, quien adquiere conciencia de su perso-

nalidad y quien, en ese proceso, imagina las "ideologías individualistas" ya explicadas. Pero mientras el esclavo permanece en su situación de tal, su valor particular sigue siendo puramente *subjetivo,* porque sólo él lo reconoce.

Y sin embargo, si bien el estado pagano reconoce sólo al ciudadano y, por consiguiente, sólo al aspecto universal del hombre, el elemento particular no puede quedar totalmente excluído. Se hace presente en tanto que el señor, además de ser ciudadano-guerrero del estado, es miembro de una *familia.* En ella no es un ciudadano o un guerrero cualquiera; es *este* padre, *este* marido, *este* hijo, etc. Es decir, es *uno determinado,* es *un "particular".* Pero puesto que lo humano del señor se reduce a la acción guerrera de la lucha, y puesto que en la familia no hay lucha ni riesgo de la vida, la *particularidad* del señor reconocida por la familia, no es verdaderamente humana, es mera existencia biológica. "Atribuir un valor absoluto a un ser, no en función de lo que ha *hecho,* de sus actos, sino simplemente porque *es*. . . es *amarlo."* El amor se realiza, en la Antigüedad, en y por la familia. Y como el amor no depende de los actos del amado, la inacción, que define a la *muerte,* no puede modificar al amor. Por eso el amor y el culto de los muertos conviven en el seno de la familia pagana.

Por principio sólo la síntesis de lo "particular familiar" y de lo "universal estatal" podría satisfacer al señor. Pero ella es totalmente imposible en el mundo pagano, donde la familia y el estado se excluyen recíprocamente. En efecto, para la familia el valor supremo es el ser natural, la vida biológica de sus miembros, y el estado exige, justamente, la negación de la vida, el riesgo de la muerte. "Cumplir con el deber de ciudadano significa, necesariamente, infringir la ley de la familia, y recíprocamente."

En el mundo pagano este conflicto es inevitable y sin solución. El hombre no puede renunciar a la familia porque no puede renunciar a la particularidad de su *ser.* Tampoco puede renunciar al estado, porque no puede renunciar a la universalidad de su *acción.* Esta antinomia constituye el carácter *trágico* de la vida *pagana,* que Hegel ha ilustrado especialmente en el conflicto de Antígona. Esta contradicción, inevitable y sin salida, conduce forzosamente a la muerte del mundo pagano. En último análisis éste perece porque excluye al trabajo.

Pero el agente inmediato de su ruina es la mujer, que representa el principio familiar —la *particularidad*— hostil a la *universalidad* del estado.

Al excluir el trabajo, el estado pagano sólo es humano en la medida en que está empeñado, de continuo, en guerras que le aseguren el reconocimiento de su prestigio. La consecuencia forzosa es que el estado más fuerte va devorando, poco a poco, a los estados más débiles. La polis victoriosa se transforma paulatinamente en el *imperio*, que se afirmará plenamente con el Imperio Romano.

Pero los ciudadanos de la ciudad-madre, los señores propiamente dichos, resultan ahora demasiado pocos para defender al imperio. El emperador debe recurrir a mercenarios. Los ciudadanos dejan, así, de verse *obligados* a hacer la guerra y terminan por ya no luchar. No pueden, entonces, "oponer resistencia al particularismo del emperador que los «suprime» en tanto *ciudadanos* y los transforma en *particulares,* que pasan a formar parte de su *patrimonio*". El ciudadano es ahora "persona privada". Los que eran ciudadanos-señores pasan a ser ahora, *esclavos* del soberano. En verdad no se trata de que se vuelvan esclavos, sino que de hecho ya lo son desde que, en cuanto ciudadanos que han dejado de luchar, han dejado de ser señores. Esclavos del emperador romano abrazan ahora las *ideologías* de sus propios esclavos: el estoicismo primero, luego el escepticismo, finalmente el cristianismo.

De este modo ha llegado a explicar Hegel el aparentemente insoluble tránsito del estado pagano del señor al estado servil cristiano. "Los señores han aceptado la ideología de sus esclavos, el hombre pagano del señorío se ha vuelto el hombre cristiano de la servidumbre, y esto ha acontecido sin lucha, sin revolución propiamente tal, porque los señores se han hecho esclavos a sí mismos. O, con mayor precisión: los señores se han vuelto pseudo-esclavos o, si se quiere, pseudo-señores: "Ya no son verdaderos señores, porque no arriesgan su vida; pero tampoco son verdaderos esclavos, porque no trabajan al servicio de otros. Y puesto que no son verdaderos señores, terminan por no tener verdaderos esclavos. El señor griego, ciudadano de la polis, se transforma en el pacífico burgués romano, *súbdito* del emperador el que, a su vez, es un burgués, es decir

para Hegel, un propietario privado cuyo patrimonio es el imperio.

Tránsito al mundo cristiano

En oposición a la polis griega, el imperio romano es, para Hegel, un mundo burgués. Y es esta determinación la que lo llevará, finalmente, a convertirse en mundo cristiano.

En el estado burgués, fundado sobre la idea del derecho *privado* —por lo tanto particular, familiar— encuentran su base real tanto el estoicismo como el escepticismo nihilista. La única *realidad* de ambas ideologías particularistas consiste en la propiedad privada, que domina en el mundo burgués romano. Y esta esencia burguesa del imperio romano es la que explica su transformación en un mundo cristiano, es decir, en la realidad social e histórica en la que alcanza efectividad concreta el cristianismo en tanto *idea* o *ideal*. Veamos cómo.

Puesto que el burgués no lucha, ha de trabajar, como el esclavo. Pero el burgués no tiene amo y, al no trabajar para otro, cree trabajar para sí mismo. Ahora bien, para Hegel, el trabajo no es realmente tal si no se efectúa en función de una *idea*, que permite superar lo dado y, en especial, el dato que es el trabajador mismo. El esclavo, p. ej., ha "humanizado" el trabajo, en función de la idea de *servir* al señor. También sería posible trabajar apoyándose en la idea del estado, solución que, a los ojos de Hegel, es la definitiva. Pero el burgués ya no tiene señor y todavía no tiene estado, porque el mundo burgués no pasa de ser un conglomerado de propiedades privadas, carentes de verdadera comunidad.

La contradicción parece insoluble: el burgués *debe* trabajar para *otro*, y no *puede* trabajar sino para sí mismo. Logrará resolverla mediante, una vez más, el principio burgués de la propiedad privada. Aunque así lo crea, el burgués no trabaja para sí mismo, considerado como existencia biológica. Trabaja para sí sólo en tanto él es "persona jurídica", *propietario privado*. O sea, trabaja para la propiedad en tanto tal, devenida dinero; trabaja para el capital. El trabajador burgués se trasciende y se proyecta fuera de sí mismo en la idea de la propiedad privada, del capital que, se va a independizar y servir de él, como el señor se servía del esclavo. De ese modo la exis-

tencia burguesa presupone, pero juntamente engendra y nutre, la renuncia, la abnegación. Y esta abnegación se refleja en el dualismo cristiano, que va a proporcionar a la existencia burguesa una ideología propia, no-pagana. Por eso en la existencia burguesa reencontramos al dualismo cristiano en "la oposición entre la persona jurídica —el propietario privado— y el hombre de carne y hueso; la existencia de un mundo trascendente, ideal, representado en la realidad por el capital, al que el hombre dedica su actividad, sacrificando sus deseos sensibles, biológicos".

Pero, además, la estructura del Más-allá cristiano es el reflejo de las relaciones reales entre el emperador y sus súbditos, en el Imperio romano. Estas relaciones tienen el mismo origen que la ideología cristiana: el rechazo de la muerte, el deseo de vida animal, que en el cristianismo se sublima en un deseo de inmortalidad, de vida eterna. El burgués es pacífico; ha dejado de ser un señor que podía satisfacerse en la lucha y en la actividad política, para ser sólo el súbdito-pasivo de un emperador déspota. Lo mismo que el esclavo nada tiene que perder y sí todo para ganar aceptando "un mundo trascendente donde todos son *iguales,* ante un señor todopoderoso, realmente *universal* que, además, reconoce el valor absoluto de cada *particular* en cuanto tal". El cristianismo, en oposición al paganismo, religión de los señores, atribuye un valor absoluto a la particularidad, al aquí y ahora; ello se pone de manifiesto "en el mito de la encarnación de Dios en Jesucristo e, igualmente, en la idea de que Dios tiene una relación directa, inmediata, con cada hombre tomado aisladamente". El cristianismo es, pues, una reacción particularista, familiar y servil, contra el universalismo pagano. Pero además —y esto es para Hegel la razón de su valor— implica la idea de una síntesis de lo particular y lo universal, que es la idea de la *individualidad,* o sea, de "la realización de los valores y realidades universales en y por lo particular", único camino por el que el hombre puede llegar a encontrar la satisfacción suprema y definitiva. La historia del mundo cristiano no es otra cosa que la historia de la *realización* de la idea cristiana de individualidad. Pero, según Hegel, realizar el *ideal antropológico cristiano* significa suprimir la *teología* cristiana. Para la *religión* cristiana, la individualidad —es decir, la síntesis de lo particular y lo universal— sólo se

efectúa en el más-allá. Esta concepción sólo tiene sentido si se considera que el hombre es inmortal. Pero, para Hegel, la inmortalidad es incompatible con la esencia misma del ser humano e, incluso, con la propia antropología cristiana.

El ideal humano sólo puede ser realizado por *un hombre mortal, que se sabe mortal.* O sea que la síntesis cristiana tiene que efectuarse no en el más allá, sino durante la vida del hombre. Esto exige que lo *universal trascendente* (Dios) que reconoce a lo particular tiene que ser reemplazado por un *Universal inmanente* al mundo, es decir, por el estado y, en último término, por el estado "absoluto", definitivo. Por eso dirá alguna vez Hegel que el Imperio de Napoleón —a sus ojos, en ese momento, el Estado "absoluto"— es la realización del reino de los cielos, del Cristianismo.

La realización de la individualidad que guía al proceso del Mundo cristiano, implica la eliminación de la idea cristiana de trascendencia. Por eso la evolución del Mundo cristiano será doble: "por una parte es *evolución real* que prepara las condiciones sociales y políticas del advenimiento del Estado «absoluto»; por otra, una *evolución ideal*, que elimina el *ideal trascendente*, o sea, reconduce el cielo a la tierra". Esta evolución ideal, destructora de la teología cristiana es la obra del *intelectual cristiano o burgués.*

Aun cuando el intelectual burgués solo puede subsistir en el mundo cristiano burgués, su actitud es muy distinta a la del burgués propiamente dicho. En efecto, si bien como el burgués, en tanto no es señor es esencialmente pacífico y *no lucha*, por otra parte, a diferencia del burgués, *tampoco trabaja.* Está así desprovisto igualmente del carácter esencial del señor como del que es propio del esclavo.

En tanto no es esclavo, el intelectual puede liberarse del aspecto servil del Cristianismo, es decir, de su elemento teológico, trascendente. Y, en tanto no es señor, puede afirmar el elemento particular, la ideología "individualista" propia de la antropología cristiana. El intelectual burgués, por consiguiente, puede alcanzar la síntesis del señor y el esclavo. O con más precisión, puede *concebirla*, pero no puede *realizarla*, porque siendo ajeno a toda lucha y a todo trabajo, la síntesis que concibe no pasa de ser puramente *verbal.* Y justamente, lo que

importa es la realización, ya que sólo la *realidad* de la síntesis puede satisfacer al hombre y concluir la historia.

La realización de la idea cristiana, secularizada por el intelectual, no es posible sin lucha. En efecto, la síntesis del señorío y la esclavitud puede ser realizada únicamente si el trabajo —elemento servil— se asocia a la lucha —actividad del señor—. El burgués-ciudadano tendrá que arriesgar consciente y voluntariamente su vida, sabiéndose mortal. Pero no se tratará de una lucha entre esclavos y señores, ya que en el mundo burgués no hay señores. El burgués es esclavo únicamente del capital, por lo tanto, es su *propio* esclavo. El burgués-trabajador, convertido en revolucionario, va a crear él mismo la situación que introduzca en su propia existencia el riesgo de la vida que ha de liberarlo. Esta situación es el Terror de Robespierre. Gracias al Terror se realiza la síntesis final que ha de satisfacer definitivamente al hombre: el Estado "absoluto" concretado en el Imperio de Napoleón. El propio Napoleón es el hombre definitivamente satisfecho, que pone punto final al curso de la evolución histórica de la humanidad. Es el *individuo* en el sentido pleno del término. Pero, con todo, algo aún le falta. Es el hombre perfecto, pero *no lo sabe;* no tiene "conciencia de sí mismo". Ésta llegará, justamente, con la *Fenomenología del Espíritu.* En cierto modo, Hegel es la autoconciencia de Napoleón. El ideal realizado de la existencia humana es la existencia de Napoleón totalmente explicitada por la *Fenomenología del Espíritu.* Para llegar a la autoconciencia, el período cristiano que culmina en Napoleón debe ser completado por un tercer período, muy breve, el del Idealismo alemán que, a su vez, concluye en Hegel, autor de la *Fenomenología.* El fenómeno que pone fin a la historia y que hace posible el saber absoluto es, dice Kojève, la concepción (*Begreifen*) de Napoleón por Hegel. El hombre perfecto es la diada Napoleón-Hegel o, lo que es lo mismo, el hombre plena y definitivamente satisfecho por *lo que es* y *lo que sabe* que es.

LA DIALECTICA HEGELIANA

Dialéctica y método fenomenológico

Un conocido texto de la *Enciclopedia* dice: "La Lógica tiene,

en cuanto a su forma, tres aspectos: a) el aspecto *abstracto* o accesible al entendimiento; b) el aspecto *dialéctico* o negativamente racional; c) el aspecto *especulativo* o positivamente racional". (Enciclopedia, 79).

Con este texto ilustra Kojève la posibilidad de una doble interpretación inadecuada de la dialéctica. Por una parte, restringiéndola a su significación estricta, se ha hecho de ella sólo un momento de la lógica. Se ha olvidado, así, que los tres momentos aquí señalados son inseparables y que, por eso, la lógica es dialéctica en su totalidad, aun cuando sólo en tanto implica el momento negativo o negador, es decir, dialéctico en sentido estricto.

Pero hay otro equívoco, aún más frecuente y pernicioso: suponer que la dialéctica es propia, únicamente, del *Pensamiento lógico*, o, con otras palabras, creer que la dialéctica es *un método* filosófico. Se pierde de vista, en este caso, que, para Hegel, la Lógica no es otra cosa que la ciencia del ser en tanto ser, es decir, Ontología.

Dialéctico, pues, es el ser mismo. El pensamiento, en cambio es dialéctico sólo en tanto revela correctamente la dialéctica del ser. Pero, además, el ser que posee una estructura trinitaria o dialéctica no es el ser puro y simple —dado—, sino el ser revelado por el discurso, es decir, el ser que implica en sí al pensamiento. Es oportuno recordar que Hegel distingue, por una parte, el *ser* puro y simple (*Sein*). Por otra, la *revelación* del ser, a la que llama *pensamiento* (*Denken*). Y, finalmente, la *totalidad revelada*, que es el *espíritu* (*Geist*). El ser, tomado en sí mismo, es sólo el primer elemento constitutivo del *espíritu*, totalidad revelada del ser, y único verdaderamente dialéctico.

De este planteo deriva Kojève una interpretación muy personal del método de la filosofía de Hegel. La actitud del filósofo, nos dice, es la de una contemplación meramente pasiva. "El método hegeliano no es, pues, de ningún modo, dialéctico: es puramente contemplativo y descriptivo, o sea, *fenomenológico*, en el sentido husserliano del término." El "conocimiento científico" —entiéndase, la filosofía de Hegel— se entrega sin reservas al movimiento dialéctico de lo real, lo sigue pasivamente. Es lo real mismo lo que se organiza y se concreta de modo tal que se vuelve susceptible de ser revelado por una

noción general. El ser real se transforma, así, en "verdad", en realidad "revelada" por la palabra, verdad que se acrecienta a medida que su revelación discursiva se vuelve más adecuada y completa. Siguiendo el movimiento dialéctico de lo real, el conocimiento asiste, finalmente, a su propio nacimiento y contempla su propia evolución hasta llegar a su término, que consiste en la comprensión adecuada y completa de sí mismo. La ciencia emerge, así, como el cumplimiento del ser.

Sujeto y objeto, considerados independientemente, son abstracciones carentes de realidad. Lo que existe es "el sujeto conociendo al objeto o, lo que es lo mismo, el objeto conocido por el sujeto". Esta realidad —desdoblada y, sin embargo, única en sí misma— la llama Hegel, espíritu, y también, en la *Lógica*, idea absoluta. El hombre ingenuo, pero también el sabio vulgar (p. ej., la ciencia de Newton), y el filósofo prehegeliano mismo (p. ej., Kant y Fichte), se oponen cada uno a su modo a lo real y, por eso, lo deforman. El sabio, en cambio, está plena y definitivamente reconciliado con todo lo que es. Su método, dice con ingenio Kojève, consiste en no tener método. Cumple el papel de un espejo. No reflexiona sobre lo real —como es el caso de Kant y Fichte— sino que es lo real lo que "se refleja en su conciencia y se revela en su propia estructura dialéctica, por el discurso del sabio que lo describe sin deformarlo". Con otras palabras: Hegel hace la experiencia (*Erfahrung*) de lo real dialéctico, "haciendo pasar su «movimiento» al discurso que lo describe". Pero la experiencia no tiene *método* que le sea propio en tanto pensamiento o descripción "y que no sea, al mismo tiempo, una estructura «objetiva» de lo real concreto mismo que ella revela". La experiencia no aporta nada de fuera, es lo real mismo reflejado en el discurso. En definitiva, "el método de Hegel no es de ningún modo dialéctico y la dialéctica es, en Hegel, algo muy distinto de un método de pensamiento o de exposición".

Todas las filosofías anteriores a Hegel, a partir de Platón, han sido dialécticas, en tanto cada autor *discute* —con los anteriores o consigo mismo— sus "tesis" y *demuestra* su veracidad *refutando* las objeciones o antítesis posibles. En cierto modo Hegel ha sido el primero en abandonar conscientemente la dialéctica, concebida así, como método filosófico, para limitarse a observar y describir la dialéctica real que se desarrolla

en el curso mismo de la historia. La dialéctica real se lleva a cabo, según lo hemos expuesto, mediante la *lucha* entre los hombres y mediante el *trabajo,* que es la lucha del hombre contra la naturaleza. Pero además, esta dialéctica real y activa se refleja en el movimiento dialéctico de la historia de la filosofía. En efecto, cada cambio decisivo en la evolución histórica del mundo suscita una filosofía que da razón de él. Por eso "la historia de la filosofía y de la «cultura» en general es ella misma un movimiento dialéctico, pero secundario y derivado". Y por último, la propia filosofía hegeliana es dialéctica "en la medida en que describe la dialéctica real de la lucha y el trabajo, así como el reflejo «ideal» de esta dialéctica en el pensamiento en general y en el pensamiento filosófico en particular". Pero, considerado en sí mismo, "el discurso hegeliano no es ni diálogo ni discusión; es una pura y simple descripción fenomenológica". Por eso Hegel no tiene necesidad de *demostrar* lo que dice ni de *refutar* lo dicho por los otros. Esto ya ha sido efectuado, y en el plano de lo real, es decir, en el curso de la historia, mediante la verificación por la lucha y el trabajo. A Hegel sólo le toca describir correctamente esa actividad dialéctica y registrar su resultado final. Claro que esta posibilidad presupone "el término de la dialéctica real de la lucha y del trabajo, es decir, el detenimiento definitivo de la historia". Sólo por ello la descripción de Hegel puede ser el enunciado de la verdad absoluta, válida universal y eternamente. Y únicamente en este momento en que se detiene la dialéctica real, puede ser abandonada la dialéctica como método filosófico —negación o crítica de lo dado— suplantándola por la descripción pura. El fin de la historia no significa otra cosa que el término de la acción negadora propia del hombre, la desaparición de la actividad propiamente tal, o sea, de las guerras y de las revoluciones sangrientas; "todo lo demás puede mantenerse indefinidamente: el arte, el juego, el amor, etc.; es decir, todo lo que vuelve al hombre dichoso". Marx retomará este tema hegeliano desarrollándolo en la oposición entre el reino de la necesidad —dominado por la lucha de clases— y el reino de la libertad.

Hegel cree poder encontrar una prueba tanto de la verdad absoluta de su descripción de lo real, como del detenimiento definitivo de la historia —que es su condición— en la circula-

ridad de su Sistema de la ciencia. Parte de la concepción de lo real que parece ser la más simple, puesto que se reduce a una sola palabra: el ser *es* (Parménides). Su examen muestra que ella es incompleta, pues revela sólo uno de los aspectos de lo real. No es, por lo tanto, más que una *tesis* que necesariamente engendrará una *antítesis,* con la cual se combinará forzosamente en una *síntesis,* la que, a su vez, se revelará como una nueva tesis. Procediendo así, "por una repetición descriptiva correcta de la dialéctica (derivada) de la historia de la filosofía, donde cada paso es necesario", llega finalmente Hegel al punto de que había partido: "la *síntesis final* es también la *tesis inicial*". Comprueba de ese modo que ha recorrido un círculo y que, si pretendiera continuar, volvería a rehacer el camino ya andado una vez. El discurso de Hegel agota, pues, *todas las posibilidades* del pensamiento. No es posible oponerle ningún discurso que no forme ya parte del suyo. No se puede, entonces, tomarlo como *tesis,* a superar dialécticamente. "Pero si el pensamiento de Hegel no puede ser ya superado por pensamiento alguno" y si, a la vez, "él mismo no niega lo real dado, sino que se contenta con describirlo, satisfecho de lo que es, entonces ya no es posible ninguna negación ideal o real de lo dado... La circularidad de la descripción hegeliana prueba que ella es completa y, por lo tanto, correcta". La historia está verdaderamente acabada y queda justificado el método del sabio, puramente descriptivo y no-dialéctico.

Dialéctica del ser real

La Ciencia de Hegel, aclara Kojève, se desarrolla en tres planos superpuestos: 1) el *fenomenológico,* en el que "el ser real aparece o se muestra al hombre real que forma parte de lo real". La "ciencia de las apariciones del espíritu" es la *Fenomenología.* 2) El plano *metafísico,* en el cual "el filósofo se pregunta cómo debe ser la realidad objetiva (*Wirklichkeit*), es decir el mundo real (natural y humano), para poder «aparecer» de la manera como aparece efectivamente en tanto fenómeno". La respuesta está dada por la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu (entendido como hombre). Y, finalmente, 3) "el filósofo se eleva al plano *ontológico* para responder a la pregunta de cuál debe ser el ser mismo, tomado en tanto

ser, para poder *realizarse o existir* como ese mundo natural y humano, descrito en la Metafísica, que *aparece* en la manera descrita en la Fenomenología. Y esta descripción de la estructura del ser en tanto tal, se efectúa en la *Ontología,* a la que Hegel llama *Lógica".*

Ya sabemos que lo lógico implica tres momentos: el aspecto abstracto, el dialéctico y el especulativo.

El primero es accesible al entendimiento, que es el modo de pensamiento corriente del hombre, así como del pensamiento "científico" y filosófico prehegeliano, dominado todo él por la categoría ontológica de identidad. Como la identidad es una categoría ontológica fundamental, el entendimiento es verdadero en cuanto revela uno de los aspectos del ser: el aspecto abstracto. Pero como se detiene en él, es falso, cuando se pretende que este pensamiento coherente o idéntico refleja la totalidad del ser. Por otra parte el entendimiento, "persiguiendo su ideal de identidad, termina formalmente en una tautología universal vacía de sentido o de contenido".

El pensar del entendimiento es superado porque la autorrevelación discursiva del ser real manifiesta otros aspectos ontológicos fundamentales para cuya aprehensión el pensamiento deviene razón que, en primer término es razón negativa, en tanto revela el aspecto negativamente racional —o dialéctico en sentido estricto— del ser. Subrayemos una vez más que no es la razón "la que introduce el elemento negativo en el ser, volviéndolo así dialéctico: son las mismas entidades reales determinadas y fijas (reveladas por el entendimiento) las que se niegan dialécticamente" y la razón dialéctica no hace sino describir esa negación real.

"Identidad y negatividad son, pues, dos categorías ontológicas primordiales y universales. Gracias a la identidad todo ser permanece el *mismo* ser, eternamente *idéntico a sí mismo y diferente* de los *demás*... Pero gracias a la negatividad un ser idéntico puede negar o suprimir su identidad consigo mismo y devenir otro, a saber, su propio contrario." El ser simplemente idéntico existe sólo *en sí y para los otros,* o sea, en su identidad consigo mismo y en las relaciones de diferencia que lo distinguen de los otros seres idénticos.

En cambio, el ser real concreto es, a la vez, identidad y

negatividad. No es solamente ser estático dado (*Sein*) e identidad consigo mismo, ni tampoco negatividad pura (*Nichts*), sino que, negándose en cuanto ser dado, y conservándose en cuanto ser negado, resulta *devenir* (*Werden*). La negación dialéctica, pues, si bien suprime lo real dado, lo conserva también en tanto negado, o sea, lo conserva como irreal o "ideal". Por consiguiente, ya que lo conserva en tanto sentido, es consciente de lo que niega. Y, en tanto se niega a sí mismo, es consciente de sí mismo. Por eso el ser real concreto, a la vez identidad y negatividad, no es sólo "ser en sí" (*Ansichsein*) homogéneo e inmutable, ni sólo "ser para otros" (Sein für Anderes) fijo y estable, sino, y esencialmente, *ser para sí* (Fürsichsein).

El ser real concreto, idéntico y negador a la vez, es también *revelación* del ser por el discurso. El discurso es entendimiento en tanto revela la identidad del ser. Es, además, razón negativa o propiamente dialéctica, en tanto revela la negatividad del ser. Pero el discurso que revela al ser concreto en su integridad es el de la *razón positiva o especulativa*, que pone de manifiesto al ser en tanto identidad y negatividad juntamente, es decir, al ser en su *totalidad*. La totalidad es la tercera categoría onto-lógica fundamental. "El ser no es real o concreto sino en su totalidad"; o, lo que es lo mismo "toda entidad real concreta es la totalidad de sus elementos constitutivos, idénticos y negadores".

Pero el pensamiento especulativo sólo es posible porque el ser real mismo tiene, según Hegel, un momento especulativo, o positivamente racional, que el pensamiento especulativo se limita a revelar. Este elemento *especulativo real*, es "el ser que se re-afirma en tanto ser idéntico a sí mismo, luego de haberse negado en tanto tal", es decir, es la totalidad. La totalidad, unidad unificante de la identidad y la negatividad, es la afirmación mediatizada por la negación. Por eso, si bien como decíamos, la totalidad es *ser para sí*, es también *ser en sí* re-afirmado. O sea, la totalidad es *ser en y para sí* (An-und Fürsichsein). "La totalidad es el ser-revelado o el ser consciente de sí, al que llama Concepto absoluto, Idea o Espíritu."

La dialéctica real o "activa" se detiene en la totalidad propiamente tal, "integración de todo lo que ha sido afirmado, negado y re-afirmado, y de todo lo que *puede* serlo". Para ne-

garse realmente, es decir, activamente, el ser real total tendría que desearse distinto de lo que es. Pero, siendo consciente de sí mismo, sabe que al negarse sólo puede devenir algo que ya ha sido. Querer negarse sería, pues, en último análisis, querer volverse tal como ya es, o sea, no querer negarse.

Y, sin embargo, la voluntad del ser real de *re-devenir* lo que es, no es absurda. Tiene aún, en cierto sentido, capacidad negadora: es voluntad de re-devenir lo que es, pero *de otro modo* de como ha devenido. Con otras palabras, se trata de la voluntad de la totalidad de lo real de *comprenderse* a sí misma en su devenir real, mediante un discurso que rehará el camino hasta llegar él mismo a un término final, también ideal: la Idea de la Lógica. "Esta última acción negadora del ser real se encarna en la voluntad del sabio de producir su ciencia."

Pero la negación de la ciencia es únicamente ideal y no real. "No crea ninguna realidad nueva; se contenta con *revelar* lo real en la totalidad de su contenido." Aunque la identidad y la negatividad —como tampoco la totalidad— no existen separadamente, en la "descripción discursiva" del ser real concreto, sus tres aspectos deben ser tomados aisladamente y uno tras otro. Resulta así un discurso dialéctico que se efectúa en tres tiempos: la *tesis*, que describe lo real en el aspecto de la identidad; la *antítesis*, que describe la *negatividad* del ser real y revela así el ser dialéctico en tanto acto de negarse en su ser dado deviniendo otro; y, finalmente, la *síntesis*, que describe al ser real en tanto totalidad. "Ella revela un ser (dialéctico) considerándolo como resultando de la acción por la que se ha suprimido en tanto que ser dado, del que ha tomado conciencia en y por esta supresión misma." De otro modo: la tesis describe el ser dado; la antítesis, la acción que niega lo dado y la síntesis, la obra creada por la acción negadora. La transformación del *ser dado* en *obra creada* mediante la *acción negadora* no se efectúa de una sola vez sino en el curso del devenir histórico, que proseguirá hasta llegar a una síntesis final, que no contenga más datos transformables.

Dialéctica fenomenológica

Queda aún por explicar la dialéctica real de la existencia empírica, es decir, las apariciones (*Erscheinungen*) de las dialéc-

ticas ontológica y metafísica del ser real, en la existencia del hombre (plano fenomenológico). Es, justamente, el tema de la *Fenomenología del espíritu.*

El hombre existe, nos dice Hegel, "en sí y para sí". Es pues una totalidad dialéctica que, como tal, implica ante todo identidad, ser en sí o tesis. Ontológicamente la identidad es ser dado (*Sein*); metafísicamente, es naturaleza. La identidad se manifiesta en el hombre como su cuerpo o, con más precisión, como su "naturaleza innata" en general (carácter, gustos, clase, en suma, todo lo dado). En este aspecto el hombre es, todavía, esencialmente animal. Sólo alcanza a ser verdaderamente humano (total, sintético, espiritual) en la medida en que su existencia contiene la negatividad. Tomada en sí misma, la negatividad es nada pura: no es, no existe, no aparece. Sólo *es* (plano ontológico) como negación de lo idéntico. Sólo *existe* (plano metafísico) en cuanto negación real de la naturaleza, o sea, en cuanto *mundo humano o histórico.* Y en tanto existe la negatividad *aparece* (plano fenomenológico), en el modo de la *acción libre* del hombre. "En el plano fenoménico (humano) la negatividad es, pues, la *libertad* real, que se realiza y se manifiesta o revela como *acción.*" "El individuo humano, dice Hegel, no es sino lo que ha hecho."

Puesto que la libertad considerada ontológicamente es negatividad, ella sólo podrá existir en tanto niega un *dato* existente, un ser dado idéntico. Por eso el hombre —esencialmente, libertad o negatividad— sólo puede existir viviendo en un ser dado, es decir, en un cuerpo animal —al que no puede sobrevivir— y en un mundo natural. Pero la negación se "realiza" sólo en cuanto *acción* efectuada y no en cuanto pensamiento o mero deseo. El hombre no es libre por sus ideas, más o menos elevadas, ni por sus aspiraciones, más o menos sublimes. El hombre es verdaderamente libre —vale decir, realmente humano— únicamente por la negación activa de lo real dado. La libertad no puede consistir, entonces, en *elegir* entre dos datos, sino en la *negación activa* del dato, tanto del que es el hombre (en cuanto animal o en cuanto "tradición encarnada"), como del que son el mundo natural y el mundo humano. Negar el mundo natural y el mundo humano significa transformarlos. Por eso, el hombre no existe humanamente más que en la medida en que transforma realmente por su acción negadora —el trabajo y la lu-

cha— el mundo natural y el mundo histórico. La libertad que se realiza mediante la *acción dialéctica o negadora* es, por eso mismo, *creación*. E, inversamente, sólo es posible crear en tanto se niega lo real dado.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel reserva, preferentemente, la negatividad dialéctica a la realidad humana. En la *Enciclopedia*, en cambio, afirma ya claramente la dialecticidad de todo ente. Kojève considera que Hegel incurre con ello en un grave error. A partir de la dialecticidad de la totalidad real, que es dialéctica en tanto contiene al hombre ("le vrai rongeur, le ver irrefutable") concluye que es también dialéctico su otro elemento: la naturaleza. Cede así, según Kojève ante la tradición del monismo ontológico, surgido cuando los griegos, al descubrir filosóficamente la naturaleza, extienden al hombre su ontología naturalista, fundada en la identidad. Hegel, al término de la filosofía, incurre en el error inverso: incluye a la naturaleza en su ontología dialéctica antropológica.

La elaboración de un dualismo ontológico se le presenta a Kojève como la principal tarea filosófica del porvenir. Una primera tentativa, pero más bien de orden metafísico, habría realizado Kant. Y es mérito de Heidegger haber elaborado en *Sein und Zeit* una *fenomenología* dualista, con vistas a una ontología que no ha llegado a concretar. La exigencia que así formula Kojève nos parece vinculada con la ontología fenomenológica, expuesta poco más tarde por Sartre en *El ser y la nada*. No sería difícil mostrar que algunas de las tesis esenciales de Sartre suponen, y aun son anticipadas por el Hegel de Kojève. Al pasar hemos repetido alguna de ellas sin detenernos a subrayarlo. No es éste lugar apropiado para el cotejo, pero, a título de mera indicación, resulta suficientemente significativo recordar la lograda metáfora con la que Kojève ilustra el sentido de una posible ontología dualista: "Tomemos un anillo de oro. Hay un agujero y ese agujero es tan esencial al anillo como el oro; sin el oro el agujero (que además no existiría) no sería anillo; pero sin agujero el oro (que sin embargo existiría) tampoco sería anillo... *El aguajero es una nada que no subsiste (en tanto presencia de una ausencia) más que gracias al oro que lo rodea.* Lo mismo *el hombre*, que "es" acción, *podría ser una nada que «nihiliza» en el ser, gracias al ser que niega*".

La antropología hegeliana. Sus categorías

La concepción dialéctica del hombre, que Hegel desarrolla tiene sus raíces en la concepción pre-filosófica judeo-cristiana que, en oposición a la antropología griega de la identidad, considera que el hombre puede devenir esencial y radicalmente diferente. Dicha antropología judeo-cristiana comprende al hombre mediante tres categorías fundamentales: *libertad*, *historicidad* e *individualidad*, todas las cuales son retomadas y justificadas por la dialéctica de Hegel.

La *negatividad o libertad humana* se realiza, como ha sido explicado, a partir del deseo de reconocimiento, mediante la lucha y el trabajo. Pero el papel de ambos —que corresponden, respectivamente, al señor y al esclavo— es distinto. La lucha es la primera aparición dialéctica de la libertad, que engendra la oposición señor-esclavo. Mas el señor, que la asume, no se transforma: muere antes que dejar de ser lo que es. El señor representa, en el fondo, la identidad. Recién con el trabajo acontece la aparición auténtica de la negatividad o libertad. Sólo el esclavo puede *querer* dejar de ser lo que es y se "suprimirá" constantemente mediante el trabajo —también él mismo en continua variación— "hasta devenir verdaderamente libre, es decir, plenamente satisfecho por lo que es". Pero la progresiva liberación del esclavo por el trabajo requiere, para concluir definitivamente, nuevamente la lucha. O sea, requiere la supresión no-dialéctiva (anulación) del señor mediante la lucha final, por la cual el ex-esclavo trabajador se crea ciudadano libre del estado universal y homogéneo.

La identidad se manifiesta en el hombre como lo dado. La negatividad se realiza por la acción negadora de la lucha y el trabajo. La *totalidad* —o el ser en sí y para sí— se revela en el plano fenomenal humano como *historicidad*.

Para que haya historia es preciso que haya no sólo una realidad dada sino, además, una negación de esa realidad; pero *negación dialéctica* que conserve sublimado lo que ha sido negado. Conservar lo negado en tanto que negado (Aufheben), es recordarse lo que ha sido, habiendo devenido radicalmente distinto. "Por el recuerdo el hombre se interioriza su pasado haciéndolo verdaderamente suyo, conservándolo en sí

e insertándolo en su existencia presente". Es el recuerdo el que "concreta la autonegación del hombre, haciendo de esta negación una realidad nueva". El hombre total o dialéctico —es decir, real o concreto— no es pues, sólo acción negadora, sino también acción creadora, o sea una *obra*, donde el dato, negado y conservado es retenido en lo creado.

Queda aún por explicar la *individualidad*. A diferencia del animal, la planta o la cosa inorgánica, el ser humano no es un simple ejemplar de una especie, sino un ser único en su género, que difiere esencialmente de todos los otros hombres. "Este valor universal atribuído a algo absolutamente único es, precisamente, lo que caracteriza a la individualidad".

"En la terminología de Hegel, la *individualidad* que caracteriza al hombre es una síntesis de lo *particular* y de lo *universal*". Ella "aparece" sólo como realización activa del deseo específicamente humano de reconocimiento. Es en y por el reconocimiento universal de la particularidad humana que se realiza y se manifiesta la individualidad. Pero ese reconocimiento sólo puede darse en y por el estado universal y homogéneo, donde las diferencias de clase, raza, etc., son suprimidas y el estado se refiere directamente al ciudadano como individuo. Ese *estado sólo puede ser alcanzado al término del proceso histórico*, el que resulta, así, "la realización progresiva de la *individualidad*, por la satisfacción progresiva, activa o *libre* del deseo de reconocimiento".

MUERTE Y ATEÍSMO

Hemos visto que Hegel acepta la tradición antropológica judeo-cristiana, que considera al hombre como *individuo libre e histórico*. Esta concepción, que es radicalmente religiosa, afirma la inmortalidad o infinitud del hombre. Pero, para Hegel, el ser espiritual o dialéctico —es decir, el ser que incluye la negatividad— "es necesariamente *temporal y finito*. La noción de un espíritu infinito y eterno es contradictoria en sí misma" porque el ser infinito es, necesariamente, el ser dado "natural", eternamente idéntico a si mismo. Por eso la teología cristiana "ha debido renunciar a la libertad humana y, por consecuencia, a la historicidad y a la individualidad verdaderas del hombre.

Así, las tres categorías ontológicas fundamentales no fueron aplicadas, textualmente, más que al espíritu verdadero que es Dios". Si la individualidad libre e histórica exige como su condición la finitud o temporalidad, entonces, está negando forzosamente la supervivencia. Pero, *negar la vida ultraterrena es negar a Dios*. Por eso Hegel, si bien acepta la antropología judeo-cristiana, la retoma en "una forma radicalmente laicizada o atea". Y el espíritu absoluto de que habla Hegel no es Dios, sino la "totalidad espacio-temporal del mundo natural, que implica el discurso revelando a ese mundo y a sí mismo".

La condición de mortal es la única compatible con la situación de *individuo libre histórico* —o persona que es propia del hombre. Describir al hombre como "individuo libre histórico" es describirlo como *finito*, en el plano ontológico, como *mundano* (espacio-temporal) en el plano metafísico, y como *mortal* en el plano fenomenológico.

La muerte y la libertad son dos apariciones de la negatividad. La nada tomada aisladamente es nada pura. El hombre es el resultado del esfuerzo de esa potencia absoluta; es la negatividad encarnada, la entidad negadora (*das Negative*). Esta nada nihiliza en tanto actúa en el ser. Por la acción nihiliza anihilando ese ser y, por consiguiente, anihilándose ella misma, puesto que sin el ser no es sino nada. La negatividad no es, pues, otra cosa, que la *finitud* del ser. Por eso Hegel puede llamar también muerte a la negatividad. Pero si la libertad es negatividad, y la negatividad es nada o muerte, entonces "no hay libertad sin muerte *y sólo un ser mortal puede ser libre*".

La historia también presupone la muerte. En primer lugar, la historia sólo comienza con la lucha por el reconocimiento, es decir, con el riesgo real de la vida. Pero, sobre todo, si el hombre no fuera mortal, la historia no tendría ningún sentido. En tal caso el hombre podría *evolucionar*, como lo hacen el animal o la planta; es decir, podría desarrollar una naturaleza eterna determinada, que le ha sido dada o impuesta de antemano. Pero la situación humana se torna histórica sólo en la medida en que puede concluir en un fracaso absoluto, o sea en la medida en que la historia puede no alcanzar su fin. Y esto es posible únicamente si la historia es limitada en el tiempo, vale decir, si el hombre, que es su creador, es mortal. Con otras palabras: la libertad se realiza únicamente en

la historia de modo que el "el hombre no puede ser libre, sino en la medida en que es histórico... Y puesto que la libertad negadora, implica y presupone la muerte, sólo un ser mortal puede ser verdaderamente histórico".

Finalmente, también la *individualidad* humana está condicionada por la muerte. El individuo es, ya sabemos, una síntesis de lo particular y lo universal. Ahora bien "el hombre no es un individuo, sino en la medida en que la *universalidad* de las posibilidades de su ser se asocia en él con la *particularidad*, única en su género, de sus realizaciones y manifestaciones. Es únicamente porque es infinito en potencia y siempre limitado en acto, por su muerte, que el hombre es un individuo libre". Por eso el hombre no puede realizarse y manifestarse como individuo más que realizando y manifestando también la muerte.

En conclusión, el hombre no sólo es mortal —o sea, un ser sometido a la muerte— sino que "es la muerte encarnada, *es* su propia muerte". Claro que la muerte así entendida, en tanto específicamente humana, se distingue de la muerte natural puramente biológica. También el hombre, en la animalidad que le sirve de soporte está sometido a la muerte natural. Pero la muerte humana es, específicamente, *finitud dialéctica.*

Esto lo explica ya el Hegel juvenil, como un momento de su concepción "romántica" del amor. Según ella el amor es lo que manifiesta lo humano en el hombre. El amor es entonces, para Hegel, lo que será en la *Fenomenología* el deseo de reconocimiento. Y los amantes sólo pueden distinguirse entre sí —tener individualidad— en tanto son mortales. La mortalidad de los amantes hace que el amor se realice únicamente en tanto síntesis o totalidad (el hijo), la que a su vez, se desenvuelve en el tiempo en la forma de la sucesión de generaciones y de la evolución histórica. Pero la muerte del hombre —de los amantes aquí— se opone en modo radical a la simple descomposición puramente natural. La muerte biológica le es impuesta a los entes naturales desde fuera y significa su aniquilamiento. Por el contrario la muerte del hombre es auto-supresión, es verdaderamente *su* muerte, algo propio que puede ser conocido y, aún, querido o negado por él. El ser natural no sabe nada de su propia finitud; por eso su muerte existe solamente "en sí y para nosotros", es decir, para el hombre que

tiene conciencia de ella. El hombre, en cambio, sabe de su propia muerte; ella es, pues, "en sí y para sí". Por eso el hombre, y sólo él, puede *querer* la infinitud y la inmortalidad de lo que sabe finito y mortal y, a la vez, es el único ser al que *le es posible* darse la muerte. Para Hegel la posibilidad del suicidio —"la facultad de la muerte"— significa la aparición de la libertad absoluta (por lo menos en potencia) respecto de todo lo dado en general. En definitiva, la muerte natural es una anihilación pura y simple y, por lo tanto, idéntica; mientras que la muerte humana es una supresión dialéctica. Ya sabemos que la conservación y sublimación no pueden significar supervivencia, porque el ser dialéctico es necesariamente finito; el hombre no muere, pues, para resucitar ni para vivir en otro mundo. Por el contrario, en tanto ser dialéctico es el hombre una totalidad que, en su caso, se configura como "individuo libre e histórico". Y ya hemos visto que, cada una de estas tres determinaciones está indisolublemente ligada a la muerte o finitud.

Pero Hegel nos descubre que la muerte no sólo es inseparable del hombre, sino que es, además, la generadora de lo humano. En efecto el hombre pugna por trascender su naturaleza dada negándola, aún a riesgo de provocar la muerte del animal "antropófero". Por eso es, según dice textualmente Hegel, "la enfermedad del animal". Porque el animal tiene su lugar natural, totalmente determinado; trascenderlo, hacerlo abandonar su ubicación es aniquilarlo, es enfermarlo de muerte. Y la enfermedad que lleva al animal a la muerte es "el devenir del hombre" o, lo que es lo mismo, "el devenir del espíritu", es decir, la historia.

La historia es trascendencia, pero no ultraterrena, sino aquí abajo. Es la supresión dialéctica del hombre, mediante su auto-negación conservadora. Y su movimiento dialéctico implica y presupone la finitud de lo que se "mueve", es decir, "la muerte de los hombres que crean la historia".

De ahí que Hegel afirme en su *Derecho natural* (1802) la necesidad histórica de la guerra como agente creador de la historia. " La guerra mortífera asegura la libertad histórica y la historicidad libre del hombre". Por supuesto que esto está ligado a la lucha por el reconocimiento entre el señor y el esclavo, que ya hemos expuesto con detenimiento.

En los textos anteriores a la *Fenomenología del espíritu* Hegel considera que la *realización* del hombre sólo puede cumplirse por la muerte efectiva, por el *aniquilamiento;* la auto-negación del hombre, interrumpida por la muerte biológica, se continúa y perfecciona en los hijos educados, y creados en tanto humanos, por la lucha misma. En la *Fenomenología* la visión antropógena de la muerte se profundiza: el poner en riesgo la vida —que es propio de la lucha— es suficiente para realizar al ser humano. "El ser que ha arriesgado su vida voluntariamente, pero que ha escapado a la muerte, puede *vivir* humanamente". Por el riesgo de la vida el hombre comprende que es esencialmente *mortal.* La lucha del señor y el esclavo ha de terminar antes de la muerte para que pueda darse el reconocimiento. El señor se humaniza por el reconocimiento del esclavo. Pero el esclavo también se humaniza —aún cuando quede próximo a la animalidad— al experimentar la angustia ante la muerte, en la lucha por el reconocimiento. Y, a partir de ese comienzo, el esclavo realiza y perfecciona su humanidad trabajando al servicio de su amo. Pero el servir y el trabajo son libres y creadores ("antropógenos"), sólo en tanto se originan en la angustia ante la muerte. Por consiguiente la vida del espíritu —la vida específicamente humana— es vida ante la presencia de la muerte. El hombre es el único ser en el mundo que *sabe* que debe morir; el hombre *es* conciencia existente de su muerte, o, es muerte consciente de sí mismo. Y "la plena comprensión (discursiva) del sentido de la muerte es la que constituye esta sabiduría hegeliana, que termina la historia proporcionando al hombre la satisfacción".

III-Bases reales de la "Fenomenología" y la Dialéctica

PEDRO VON HASELBERG

"Terminó la época de la lucha contra Hegel; ha llegado la de su conocimiento histórico. Sólo la consideración histórica separará en él lo perecedero de lo que pervive". Con este programa con el que termina su reseña de la edición de la *Correspondencia de Hegel* editada en 1888, Wilhelm Dilthey esboza un nuevo estilo en la discusión sobre la filosofía hegeliana, que debía servir de base a todas las discusiones posteriores tendientes a resturar el renombre del pensador difamado durante medio siglo. En efecto, no es al neogenialismo de Heidelberg al que se debe la nueva gloria del "filósofo del Estado prusiano", sino al hecho de haber posteriormente Dilthey —en su *Historia de la juventud de Hegel* (1906)— destacado el aspecto religioso de su pensamiento. Las obras inéditas, redactadas durante sus años de estudios teológicos en Tübingen y el comienzo de la actividad propiamente filosófica que data del año 1801, cuando se asoció, en calidad de docente, en la Universidad de Jena a su compañero de estudios Schelling, son cosideradas desde el citado trabajo de Dilthey como el único acceso legítimo a la filosofía de Hegel, filosofía que había sido rechazada por Schopenhauer y por todo el pensamiento germano influído por éste, precisamente en razón de su oscuro y supuesto misticismo religioso vestido con el ropaje de "filosofía de un catedrático para uso de catedráticos de filosofía". Así, un

método positivista y declaradamente antiespeculativo contribuyó en grado decisivo a la restauración de una filosofía especulativa que desde entonces ha demostrado su fuerza de ataque contra el neokantismo, orientación ésta que trató de eliminar como no-existentes aquellos problemas que el propio Kant tan sólo decía inaccesibles a la indagación filosófica crítica: los problemas de la antigua metafísica o sea la teología especulativa. El método de Dilthey había sido una interpretación exclusivamente basada en un material biográfico, y aun dentro de éste haciase una selección bajo un punto de vista preconcebido. Se anota el amplio interés del joven pensador por todas las ramas de la ciencia, indicando las excerptas tomadas de obras históricas, políticas y de las ciencias naturales, pero concentrando el interés exclusivamente en el tema teológico, al que en apariencia se refieren los epígrafes de los primeros escritos: *La vida de Jesucristo*, *La religión popular*, etc. Los dos escritos sobre cuestiones políticas de actualidad sólo se mencionan como episodios de segundo orden, testimonios de la forma de pensar, pero, ni siquiera como documentos de las aspiraciones del filósofo en el terreno de la política activa, aspiraciones que en varias ocasiones se manifestaron infructuosas, hasta satisfacerse por fin en la vasta influencia ejercida desde la cátedra en la universidad de la capital prusiana. Interviene aquí una honda discrepancia entre los conceptos políticos del propio Hegel y los de sus restauradores de la época de la Alemania imperial. Para éstos, quedaban fuera de toda posibilidad de discusión, no sólo las tendencias iluministas y, por ende, francófilas del autor, su admiración por el emperador Napoleón, llevada a la práctica en el período, por cierto estéril, de redactor de un diario en Bamberg bajo la censura francesa, sino rotundamente todas las tendencias para convertir a la filosofía en una ciencia militante con influjo directo en la política. Como es sabido, alrededor de 1840 se suprimió en Berlín la tradición hegeliana en favor de una filosofía más restringida, es decir, sin intervención en los campos de las ciencias naturales, históricas y sociales. A partir de entonces, la filosofía casi nunca se atrevió a romper tal restricción, exceptuando algunos contados experimentos sin pretensión sistemática. Sólo en nuestros días, y, sin duda, también merced al interés que nuevamente ha despertado la filosofía hegeliana,

gran parte de la labor filosófica es dedicada a la consideración del hombre en los aspectos concretos de su existir.

El voluminoso libro que Lukács ha consagrado a los escritos del período juvenil de Hegel[1] se opone críticamente y en forma documentada a toda esta evolución. Aparentemente, el autor sigue el método de Dilthey, investigando los documentos de la juventud de Hegel. Sin embargo, hasta la propia discusión de los temas del cristianismo no surge, según Lukács, de un interés genuinamente religioso sino sociológico, o sea, que en su investigación la religión no es tanto contenido, sino más bien como la forma del pensar, la cual bajo las condiciones ideológicas de la Alemania de fines del siglo XVIII era el único lenguaje posible, incluso para un pensamiento orientado hacia el estudio de la historia concreta. En base a las excerptas del estudiante de Tübingen, Lukács comprueba que Hegel se orientó en los iluministas franceses —Montesquieu, Voltaire, Diderot, Holbach, Rousseau— más que en los dóciles imitadores alemanes de la misma época, dando por otra parte una destacada preferencia a los escritos del partidario de la revolución francesa, Georg Forster. No le interesan en ese período los problemas epistemológicos planteados por la *Crítica de la razón pura,* pero sí en un grado muy elevado la filosofía moral de la *Crítica de la razón práctica.* Respecto a ésta, Hegel, ya en su primer período, supera la posición de Kant, pues mientras el punto de partida del último siempre lo constituye el individuo y su conciencia, Hegel parte directamente de la actividad, del sujeto colectivo, de la sociedad, siguiendo así el ejemplo de Herder. En un comienzo no se ocupa de una aclaración conceptual de estos términos, sino que dirige su atención sobre dicho sujeto colectivo en el curso de su destino histórico. Sería también éste su punto de enfoque en la historia del cristianismo, el cual aparece como la religión "positiva" frente a las religiones de los pueblos libres de Grecia y Roma, y no tanto como la verdad revelada sino como producto de determinadas causas sociales; cabe agregar, condicionado por una decadencia social.

Es preciso destacar que Lukács es el primero que debidamente pone de relieve la íntima relación de tal construcción

[1] *Der junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oeconomie. Europa Verlag,* Zürich-Wien, 1948.

histórica con las ideas coetáneas de Schiller, Goethe, Hölderlin y Forster, y que esta relación puede elucidarse únicamente cuando se abandona la perspectiva religiosa que la literatura sobre Hegel, a partir de Dilthey, ha declarado como la única importante en sus obras de juventud. Hasta en la *Fenomenología del espíritu* pueden verificarse los rasgos de aquella concepción radical juvenil. Esta arrancaba de un ideal de la *polis* antigua donde no existió el exclusivismo de la propiedad privada como premisa del individualismo cerrado, y a ella le enfrenta las condiciones ya modificadas de la Roma imperial que adoptó como correlato espiritual una religión que ya no se ocupaba del bien común sino de la salvación del alma individual. La conciencia infeliz, como estado que debe ser superado es la imagen fenomenológica del cristianismo naciente, y a ello corresponden los juicios del joven Hegel sobre la relación entre el intelecto y la fe, a la cual presenta como fuerza subyugadora de aquél, al igual que su ironía contra la exaltación sentimental del individuo, de la fortuna personal y del amor. La reducción del hombre republicano de la antigüedad al Yo de la religión cristiana se refleja, para Hegel, en un concepto que Lukács juzga como concepto central el período primitivo de Hegel: la positividad, que forma la raíz del posterior concepto principal de la *Fenomenología,* la exteriorización *(Entäusserung)* o enajenación *(Entfremdung).*

Positividad significa la congelada objetividad con que el mundo exterior se le presenta al individuo, sin diferenciación alguna entre el mundo social y el de los objetos naturales. El concepto opuesto a ella no está aún designado como subjetividad, sino que arraiga en la concepción histórica de un estado primitivo de libertad y autoactividad de las sociedades humanas. De tal suerte, Hegel logra concebir la objetividad auténtica, es decir, la existencia de los objetos independientemente de la razón humana, como producto, o sea posición, del desarrollo de la misma razón o, expresado en un término más adecuado, del movimiento de la razón. Así, la positividad involucra todos los momentos esenciales de la posterior dialéctica idealista; la suspensión del trascendentalismo; el movimiento que se desenvuelve en los estadios de la subjetividad, la objetividad y, a la sazón todavía como tarea para la época presente. su retransformación en subjetividad consciente y autoactiva.

Además queda patente el carácter eminentemente historicista de ese pensamiento y su indisoluble vinculación con la esfera religiosa, terreno auténtico del proceso entero. Los dioses, por ejemplo, se presentan como actores reales en la escena universal y la libertad no constituye sólo el origen de los dioses, sino que representa a la vez su dádiva a la humanidad. La historia humana se convierte en la transformación del mismo dios.

Mientras las modernas exposiciones del desarrollo espiritual del joven Hegel se limitan a describir la maduración interna, esto es, consideran las obras escritas como la única guía legítima del pensamiento hegeliano, Lukács trata de vincular la biografía particular del filósofo con el movimiento espiritual general de la época y los acontecimientos políticos de la simultánea revolución en Francia. Las atrasadas condiciones políticas de los países germanos en el mismo período imponen a su vida espiritual ciertas deformaciones en la perspectiva de los eventos político-sociales que entonces tuvieron lugar en Francia. Sin embargo, la gran envergadura del pensamiento de Hegel se revela en su concepción realista de la sociedad moderna, naturalmente dentro de los límites de una moderada crítica del mundo estrecho en que vivía, y en su interés por los problemas de la economía política, acceso importantísimo a una indagación filosófica de las fuerzas motoras de esa sociedad. Concuerda nuestro autor con otros en que el período de Francfort se caracteriza por una oscuridad extraordinaria debida tanto a la forma de expresión como al brusco cambio de conceptos, así como a las múltiples materias estudiadas, de las cuales nos han llegado sólo anotaciones fragmentarias sin conclusiones acabadas. Por otra parte, polemiza Lukács enérgicamente contra la interpretación unilateral de esa época tal como fue iniciada por Dilthey, quien la calificó de panteísmo místico. Es cierto que entonces cobró un significado especial la categoría del amor que al comienzo aparece diametralmente opuesta a la filosofía racionalista de la reflexión. Lukács trata de probar su carácter transitorio y su superación dialéctica citando un pasaje del *Espíritu del cristianismo*, escrito de fecha poco posterior: "...en los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad; pero cada reflexión supera al amor, restituyendo la objetividad, por la cual se reconstituye la esfera de las limitaciones. Lo religioso constituye el *pléroma*

(plenitud) del amor-reflexión unida al amor, ambas consideradas como ligadas." Mientras la filosofía vitalista de Jacobi y de otros contemporáneos se aferra a la idea del amor como la fuerza principal del Universo, Hegel logra incorporarla como eslabón a su pensamiento dialéctico. Acertadamente destaca Lukács el pasaje citado como etapa preliminar a las "figuras de la conciencia" de la *Fenomenología.* Por otra parte, merecen atención los diversos escritos sobre temas políticos que datan de la época de Francfort. Entre ellos, el comentario a la traducción de un expediente acerca de un litigio político en un cantón suizo oprimido por la oligarquía de Berna pone en evidencia el abandono de la primitiva posición estrictamente antiindividualista en favor de una "reconciliación" con las condiciones de la sociedad actual, si bien tal abandono no es, ni mucho menos, un mero cambio de opinión sino una aproximación del pensamiento especulativo a los problemas de la historia actual. En los ensayos sobre la constitución de Alemania, la crítica de la propiedad privada y no ligada al bien común que constituía la base de los primeros escritos sobre el cristianismo, reaparece en términos más concretos, aún cuando no llega hasta la perspectiva de una reforma.

Pero fuera de estos escritos conservados pone Lukács de relieve la suma importancia de un pasaje de la biografía de Hegel escrita por Rosenkranz, que informa de las largas excerptas que Hegel hizo de informaciones periodísticas sobre temas económicos y de un comentario al libro del economista inglés Stewart: *La economía del Estado,* donde trata acerca de la esencia de la sociedad burguesa, de la necesidad y el trabajo, de la división del trabajo y de las fortunas entre las diferentes clases, instituciones de beneficencia, policía, impuesto, etc. De este comentario y de los extractos que Rosenkranz pudo consultar, nada ha llegado hasta nuestra época. Por consiguiente, una investigación del papel que desempeñaron los estudios económicos de Hegel en la elaboración de su sistema sólo puede avanzar sobre el terreno esquivo de las conjeturas. Lukács intenta probar que ciertos pasajes del *Fragmento de un sistema* dedicados a la filosofía de la religión se deben a esos estudios, en especial al de las obras de Adam Smith. En el mencionado fragmento, Hegel habla del sacrificio que el hombre hace para no perder la posibilidad de una unión con la vida infinita; por

ello, el hombre entrega parte de su propiedad, cuya necesidad es su destino, en calidad de sacrificio, pero da sólo una parte, ya que su destino es necesario y no puede ser superado (aufgehoben werden)... "y es únicamente merced a esta falta de finalidad en el suprimir, merced a este suprimir a fin de suprimir, que venera su relación común y particular en forma de un suprimir determinado por finalidades..." En una obra algo posterior, el *Sistema de la moralidad,* Hegel toma este último concepto como definición del trabajo, y, sólo a partir de esos escritos, el concepto de la actividad productora ("aniquilar el objeto, o la intuición, pero como momento tomado en forma tal que este aniquilar sustituya a otra intuición u objeto, o que quede fijada la pura identidad, actividad del aniquilar") ocupa un lugar predominante en el pensamiento de Hegel, no como categoría abstracta y aislada sino íntimamente vinculada a la propiedad ("cuya necesidad es su destino"), al proceso de la historia y como concepto opuesto al amor e incluso a la doctrina cristiana de la riqueza terrenal: "El destino de la propiedad se nos ha tornado demasiado poderoso como para que pudieran seguir siendo soportables las reflexiones sobre ella y posible pensar nuestra separación de ella" —así se expresa en el "Espíritu del cristianismo". A esta altura de la discusión entre las exigencias de la sociedad existente y las necesidades intrínsecas del hombre, Hegel reproduce el cisma entre la razón pura y la razón práctica, de Kant, estableciendo el impulso hacia la religión como la única posibilidad de superar la positividad o enajenación por medio de la arriba mencionada unión del amor y de la reflexión.

Pero aquí resalta asimismo la honda diferencia entre el método seguido por Dilthey, Nohl, Rosenzweig, Häring, Jean Wahl y el procedimiento de Lukács. Mientras aquéllos tratan de completar el pensamiento fragmentario del joven Hegel mediante una especie de exégesis que toma la concepción religiosa como idea íntegra y realizable, Lukács discute la posibilidad lógica de la misma y, al mismo tiempo, la denuncia como ideología, como un radicalismo ilimitado que se hizo posible únicamente en condiciones que no permitían su comprobación en una práctica política basada en una economía capitalista más desarrollada. Por ejemplo, la oposición entre el hombre "integral" y el "particularizado", que se conoce por las *Cartas estéticas* de

Schiller, se convierte para Hegel en la del "hombre dentro del Estado" y el "hombre dentro de la iglesia". Esto le sirve de base para declarar que el "el todo de la iglesia se convierte en fragmento sólo cuando el hombre en su integralidad se encuentra escindido en un particular hombre dentro del Estado y un particular hombre dentro de la iglesia". Lukács observa al respecto que es ésta la única vez que Hegel llegó hasta tal extremo de una utopía teocrática reaccionaria, pero agrega en el párrafo siguiente que el pensamiento hegeliano avanza aquí hacia una concepción cabal y realista de los problemas morales del hombres en la sociedad burguesa. La ética de Kant y de Fichte, basada en la separación radical del *homo phaenomenon y del homo noumenon* es rechazada por Hegel como una práctica que "no hace sino agregar al desgarramiento del hombre una arrogancia tenaz", o sea, según la interpretación de Lukács, la hipocresía moral además de los vicios ya dados por las circunstancias. Frente a semejante construcción abstracta, la posición de Hegel se fundaría en la intuición de la sociedad concreta como proceso dialéctico que se refleja en las contradicciones de la moral, y sería precisamente aquel "todo de la iglesia", nada más que una expresión algo oscura para la visión de la sociedad burguesa desarrollada como el todo de la vida concreta. Como se ve, semejante manera de interpretar es factible mediante un leve cambio de acento y una determinación histórica concreta de los conceptos susceptibles de transposición en su significado. El hombre dentro del Estado no sería, para Hegel, el ciudadano de todas las épocas, sino el súbdito de la Alemania contemporánea. Una vez esta posición establecida, su oposición o sea el hombre dentro de la iglesia (Kirchenmensch) pierde también su faz mística y se convierte en participante de una sociedad eximida de un poder esencialmente ajeno, sociedad de libre desarrollo. Mantiénese por otra parte el carácter utópico de esa sociedad, dado que Hegel no la podía conocer todavía en su vida efectiva, de modo que su exposición teológica sigue la tradición del pensamiento alemán del siglo XVIII. Sin embargo, Lukács pone de relieve la diferencia que separa la concepción hegeliana de aquella de Schiller en las *Cartas estéticas*. También la esfera religiosa significa para Hegel una actividad cabal del hombre dentro de su sociedad, en tanto que el ideal de Schiller esboza una especie de

fuga de la vida común hacia una existencia estética y *qua definitione* separada de aquélla, sin posibilidad de influirla.

Extensamente se ocupa Lukács del período de Jena en el desarrollo del pensamiento dialéctico de Hegel, es decir de su actividad como aliado y, posteriormente, como adversario de Schelling. Señala aquí la significación del *Libro de apuntes* de Hegel, que refleja su enérgica intención sistematizadora en un sentido muy peculiar. Por una parte, aproxímase Hegel paso a paso a la altura del sistema de la *Fenomenología*, por la otra, se hace evidente su afán de elaborar el sistema a través de un estudio material, no especulativo. Dice así: Los principios... "son la conciencia acerca de la cosa, y ésta es muchas veces mejor que la conciencia. Sígase estudiando. En un primer momento es opaca. No conviene la voluntad de comprender y demostrar paso a paso, sino que arrojo el libro, sigo leyendo como si estuviese entre despierto y soñando, dando resignación a la conciencia, es decir a su singularidad, lo que significa un un estado penoso." He aquí la diferencia fundamental entre la forma de pensar de Hegel y la de Schelling, entre el formalismo de éste y el "empirismo" de aquél. Sólo el "desgarramiento" producido por las circunstancias de la vida moderna produce la necesidad de la filosofía, que a su vez no pretende en ningún momento prescindir de su base material, sino que sólo abandona el idealismo subjetivo que ya no tiene derecho a la existencia "cuando la fuerza unificadora desaparece de la vida de los hombres y cuando cobran independencia los contrastes por haber perdido su vida relación y acción recíproca". Pero es de suma importancia para la formación de la dialéctica hegeliana la contraparte de la filosofía —como necesidad de la época— o sea la necesidad material engendrada por la vida de la misma sociedad. Esta contraparte es el dinero. "El dinero es este concepto material y existente, la forma de la unidad o de la posibilidad de todas las cosas necesarias. Una vez elevados la necesidad y el trabajo al nivel de esa universalidad, en una nación grande, forman ellos por sí mismos un sistema enorme de comunidad y dependencia recíproca, una vida de lo muerto que en sí misma se agita, ciega y elemental en sus movimientos, y que como una bestia requiere ser constante y severamente dominada y domada. Tal vida de lo muerto, que en sí misma se agita, constituye la nueva forma de la positividad: la exteriorización. Es el tra-

bajo, como el movimiento opuesto a la necesidad, que no sólo torna al hombre en hombre sino que al mismo tiempo convierte el mundo humano en un mundo exteriorizado o enajenado. De este modo, el mundo que circunda al hombre no es ya la naturaleza, mundo de los objetos dados, sino un mundo histórico creado por él mismo y que sólo a él se le enfrenta como naturaleza, o sea "vida de lo muerto".

Pero, por otra parte, Hegel reduce a la categoría de reino animal dentro de la jerarquía del espíritu (*geistiges Tierreich*), la vida económicamente determinada de los hombres individuales. No busca, pues, la solución del enajenamiento en la misma esfera donde se ha creado, sino que establece esferas superiores a aquel reino animal. Aunque evita delimitar las esferas económica, social, jurídica, política, espiritual, etc., en forma definida —siguiendo aquí el ejemplo de los teóricos políticos de su época— se abre cierto antagonismo en el ulterior desarrollo de su teoría. Porque incluso la *Fenomenología* pronunciase de manera decisiva por el papel predominante del trabajo en el progreso histórico, sobre todo en el capítulo "El amo y el siervo", donde la esfera del goce permanece estancada y mantenida en su ser mediato, en tanto que la del siervo o sea del trabajo realiza con el objeto la dialéctica productora. Mas la preponderancia requerida para la esfera jurídica y política respecto de la economía lleva ocasionalmente al filósofo a la glorificación del papel de los grandes hombres en la evolución histórica, v. g. de Napoleón como supuesto organizador del mundo económico del burgués. Lo que en principio se reconoce como un mundo formado y —adviértaselo— mantenido en movimiento por sus antagonismos, se resuelve así, aún dentro de la práctica, mediante planes necesariamente subjetivos. Como se sabe , Hegel salva esta recaída en un idealismo primitivo al introducir, aunque sólo en un período posterior, el concepto de la "astucia de la razón", la cual se serviría de las grandes figuras para llevar a cabo sus planes. Tal construcción, empero, o se encuentra preconcebida ya en la discusión del problema teológico en las conferencias del semestre de 1805/6 de Jena, y alcanza su fórmula general y abstracta en la *Fenomenología,* donde dice así: "El resultado es idéntico al comienzo por la única razón de que el comienzo es idéntico a la finalidad." Lukács comenta al respecto que "aquí, Hegel no se da cuenta

que al aplicar su principio teleológico con tamaña consecuencia abstracta, recae en la vieja teleología de estilo teológico. Su grande hazaña consistía, precisamente en hacer bajar el principio finalista del cielo donde la teología lo había proyectado a la realidad terrenal de la real acción humana".

Esta posición de Lukács aclara definitivamente su violenta polémica contra toda la orientación de los neohegelianos a partir de Dilthey. Combate en ellos ante todo la reducción de Hegel a Kant como una falsa "reconciliación", como una síntesis sincretista de las diferencias entre idealismo subjetivo, filosofía de la vida, idealismo objetivo formal e idealismo objetivo dialéctico, que el propio Hegel había marcado como otras tantas etapas de un pensamiento evolutivo a través de sus respectivos antagonismos. En trabajos anteriores, el mismo autor se había limitado a esclarecer las diferentes figuras dialécticas que fueron adoptadas por Marx y Engels en sus escritos. La presente obra trata de descubrir en el mismo Hegel las fuentes materiales de este método, con la intención de verificarlo como el conocimiento auténtico de las leyes de la sociedad humana. No sería entonces la dialéctica una disposición espiritual particular, que, según Nicolai Hartmann, se encuentra en determinados pensadores, ni tampoco un irracionalismo convertido en método, como lo define Richard Kroner, y menos todavía un pensamiento originariamente teológico o incluso vitalista, según la afirmación de Häring, Glockner y otros, sino que se trataría en verdad, de un pensamiento concreto. Sin duda, tal afirmación tropezará con la más directa oposición, toda vez que se abra alguna obra de Hegel, sobre todo de su época juvenil. Poseen toda la apariencia de una propensión hacia el misticismo, hacia la conservación de los matices irracionales de la intuición inmediata de los problemas allende lo directamente accesible a los sentidos. Pero, por otra parte, "la fuerza del entendimiento, que merece ser llamada la fuerza más milagrosa" se comprueba en Hegel precisamente en la energía con que éste enfrenta los antagonismos existentes para concebirlos como los momentos que en su conjunto crean lo concreto.

Todo estudio de Hegel se encuentra siempre de nuevo ante el extraño fenómeno de la tendencia, puede decirse mitológica, que habita en sus conceptos. Existe en su filosofía una

corriente diametralmente opuesta a la fenomenología de Husserl, que podría denominarse reducción mitológica porque eleva los términos más comunes a una esfera eximida de verificación "inmediata". Mas sólo esta distancia engendrada por el trabajo de la separación y mediación intelectual hizo posible la penetración de los hechos fenoménicos y el descubrimiento de sus orígenes reales. En el capítulo más logrado de su libro, que lleva el título "La tragedia en la esfera moral", Lukács descifra las "mistificaciones" de la parte final del estudio jenense "Acerca de las diferentes maneras de tratar científicamente el derecho natural". Aquella tragedia "la desempeña eternamente lo absoluto consigo mismo, generándose eternamente en objetividad para entregarse en ésta su figura al sufrimiento y a la muerte y elevarse de sus cenizas hacia la gloria. En su figura y objetividad, lo divino sostiene en forma inmediata una naturaleza duplicada, y su vida es la identidad (Einssein) absoluta de estas naturalezas". Con estas palabras, Hegel quiere expresar la lucha eterna entre las fuerzas naturales "inorgánicas" y "subterráneas" por un lado, y la "luz" de las fuerzas morales, de solidaridad o públicas del hombre por el otro. Para elucidar su pensamiento, alude a la Orestíada de Esquilo, donde la reconciliación de las Euménides vengadoras significa que "a fin de no enredarse con su parte inorgánica, la naturaleza moral separa a ésta de sí misma como un destino, enfrentándolo y encontrándose reconciliada con la esencia divina, como unidad de ambas, por medio del reconocimiento del destino en la lucha contra el mismo".
Lukács logra destacar varios ejemplos concretos de aquella fuerza subterránea o inorgánica, en base a citas del propio Hegel, entre ellos, la familia: "la totalidad más alta que la naturaleza es capaz de generar", la vida económica, el Estado realizado, la guerra moderna e impersonal, la existencia nula del individuo moderno. Pero a pesar de estar reducido a estos datos, el texto sigue guardando su fuerza mística. Explicarla como fórmula de un proceso natural eterno, no sólo equivaldría a un desconocimiento radical de toda la envergadura intelectual de Hegel, sino que además restaríale su carácter eminentemente superior a todo formalismo racionalista. Lukács reconoce en el concepto de la "tragedia en la esfera moral" el realismo de Hegel, que no renunció a la posibilidad efectiva de una recon-

ciliación, aunque sólo pudiera construirla en forma mistificadora —expresión que nos parece menos adecuada que la de mitología— y así lograba salvarse del pesimismo romántico de Solger, o del posterior, de Schopenhauer. La "conciencia necesariamente falsa" que para el autor significa aquel esfuerzo de Hegel, deja sin aclarar la posibilidad de tales "figuras de la conciencia" que, precisamente, no brotan de la abstracción formal sino, antes bien, constituyen una parte genuina del proceso dialéctico real. Este proceso no debe confundirse con una consumación teleológica. Más arriba citamos la crítica de Lukács a la exageración abstracta de Hegel en cuanto se refiere al significado de la finalidad para el proceso universal. Rige lo mismo para ciertos casos de aquella "conciencia necesariamente falsa". El carácter mítico de las figuras hegelianas de la conciencia reside precisamente en el hecho de que, aun cuando han dejado de ser dirigidas hacia un fin, persisten irredimidas. He aquí la afinidad de la filosofía hegeliana con la obra de arte. También su dialéctica engendra imágenes o figuras que no se entregan enteramente al conocimiento guiado por el interés exclusivamente práctico. Guardan su secreto mientras duren las constelaciones reales a que deben tanto su existencia cuanto su accesibilidad parcial.

Cabe agregar unas pocas palabras sobre el estilo del libro que ha motivado estas consideraciones. En su superficie, lo violento de la polémica corresponde a un lenguaje común a la lucha entre burqueses y antiburgueses. Sin embargo, la difamación de los adversarios como representantes del imperialismo germano, fascistas, contrarrevolucionarios y falsificadores, es decir la calumnia política y moral, forma parte de la tradición más auténtica del idealismo alemán y especialmente de la escuela hegeliana, su maestro y sus adversarios. Basta mencionar los vehementes ataques de Hegel contra Fries y un sinnúmero de colegas; el giro acerca del "filósofo del Estado prusiano", el placer vitalicio de Schopenhauer en arremeter contra el "perro muerto" de Hegel y la guerra encarnizada entre las dos ramas herederas del hegelianismo. Por lo que parece, la dialéctica no puede contentarse con refutar al adversario, sino que tiende a aniquilar completamente su posición. Y esto peca ya contra el espíritu mismo de la dialéctica, que, al superar, conserva y reconoce aquello que en el antagonismo, en la pugna contradictoria, ha negado.

IV- La mediación y su desenlace en la "Fenomenología"

FRANCISCO GONZALEZ RIOS

Este breve ensayo tiene como propósito esencial esclarecer la significación y el sentido prospectivo que asume el concepto de "mediación" en la filosofía de Hegel [1].

Es indudable que las implicaciones a desentrañar en la mediación se encuentran a lo largo y en lo profundo del pensamiento de Hegel, o sea desde sus inicios, ya originales en la fase de rompimiento con los románticos, hasta la fase definitiva del llamado sistema. Sin embargo, la temática que desoculta el concepto de mediación adquiere una suerte de fisonomía especial en el período de Jena y por lo mismo en el programa desarrollado hasta la *Fenomenología del Espíritu* [2].

Así, conviene formulemos ahora una primera precisión relativa al itinerario que nos hemos trazado. Se trata de seguir el proceso de interiorización y desenvolvimiento del pensamiento de Hegel a través de cuya marcha y acrecer dialécticos se llega a la instauración de la filosofía en el sistema de la razón. Esto mismo no es otra cosa que la irrupción de la *Fenomenología del Espíritu.* Dicha irrupción puede entenderse en dos sentidos, si se quiere en doble perspectiva; por un lado significa que el espíritu en su despliegue —como fenomenología— alcanzó el *momento* de configuración lógica, racional; por otro lado significa que la filosofía, como pensar del mundo, alcanzó el *status* de configuración lógica, la racionalidad necesaria que hará de ella no sólo vida sino también sistema [3].

Se impone aquí una segunda precisión relativa, esta vez, al tema elegido. Hemos dicho que se trata del concepto de mediación, pero debemos agregar que se aspira —al menos en la intención— a seguir las vicisitudes del pensamiento de Hegel tomando como hilo conductor justamente la mediación, calificada reiteradamente como el alma de la dialéctica en tanto sistema y método de la *instauratio* filosófica[4]. En tal sentido, nuestro asedio al problema de la mediación se circunsbribe al proceso que culmina con la *Fenomenología del Espíritu* como *irrupción* al plano de lo absoluto y *esbozo* del sistema total, o sea como proceso real y como disciplina que permite elevarse por encima del fenomenismo y elaborar una metafísica racional que deviene perfectamente una con la vida[5].

Finalmente, una tercera precisión nos parece perentoria. La palabra *mediación* sería el equivalente del término alemán *Vermittlung*. Este nombre alcanzó importancia en el léxico hegeliano pues fue acuñado para reemplazar una fórmula verbal mucho más imprecisa: *Lebendige Vereinigung*. Con el fin de hallar una expresión adecuada al concepto que denota unificación de los opuestos, Hegel toma el término *Vermittlung* en acepción neutra, es decir capaz de nombrar la buena y la mala unificación. Como se verá posteriormente, esta nominación habrá de coincidir con el problema de la buena y la mala positividad. Adelantamos en esta liminar aclaración puramente terminológica, que en la medida que va desarrollando su propio pensamiento Hegel va reduciendo la significación del término a la buena unificación. Este giro es simultáneo con lo que nosotros llamaremos el proceso de "interiorización" y de "ahondamiento" en la evolución de la filosofía hegeliana. La palabra a que nos referimos es altamente sugeridora, pero para ello hay que estar avisado en el sentido de que nada tiene que ver con el significado de indiferencia mediata, o con el sentido mediato de la reflexión de segundo grado, etc. que son habituales en el léxico filosófico de las reactualizaciones del pensamiento intelectualista de cuño tradicional. En el pensamiento de Hegel llega a ser un término de sutil capacidad expresiva que, si bien varía en grados, siempre alude a "la interioridad espiritual de los diferentes momentos que se esclarecen a sí mismos desde el todo que los engloba"[6].

La filosofía de Hegel cobra inesperada lucidez y nueva vida

tan pronto se logra penetrar en el secreto mismo de la mediación, especialmente en su dinámica a través de las direcciones de desenvolvimiento del espíritu: la *religiosa*, la *histórica* y la *metafísica* [7].

En los estrechos vínculos que estas tres direcciones mantienen entre sí encuentra el pensamiento de Hegel la estructura y las configuraciones donde el espíritu muestra su movimiento interior, la fuerza de su síntesis dialéctica. En este renovarse constante de la vida histórica del espíritu reside la posibilidad misma de acceso a lo absoluto, la Idea haciéndose a sí misma [8]. Para decirlo en términos del propio Hegel, "la Idea eterna *en-sí y para-sí*, que se actualiza, se produce y goza de sí misma, eternamente, como espíritu absoluto" [9].

Ahora bien, el espíritu absoluto es eterno, no como idealidad trascendente sino inmanente —que es tanto como decir proceso real, puro devenir— de modo que acceder a él, asumirlo, supone haberlo comprendido, diríase abarcarlo en su significado y en su contenido [10]. Así tal vez sea lícito decir que no ha sido otra la tendencia permanente de toda cultura y de toda filosofía. Asimismo es indudable que hacia tal fin han dirigido sus esfuerzos toda religión y toda ciencia. De suerte que sólo por este impulso se explica la historia del mundo [11].

En la dirección religiosa del espíritu la idea hegeliana de mediación permite instalarnos en el punto crucial donde se encuentran la corriente espiritual que viene de Grecia *(Helenismo)* y la nueva concepción del hombre y del mundo cifrada en la trascendencia *(Cristianismo)*. Hegel cuya sólida formación teológica define su pensamiento juvenil desde el período de Tubinga, en su esfuerzo por sintetizar lo que él denomina el mensaje griego y el mensaje cristiano, no cede al impulso de rectificar el uno por medio del otro y recíprocamente [12].

La primera corriente puede definirse por la idea de *totalidad:* la parte no tiene allí su verdad en sí misma, en su inmediatez, sino en el todo al cual se relaciona. La individualidad deja de ser, se extingue por decirlo así en su mismidad, pues su ser se niega en cuanto accede a la afirmación de sí en su otredad, o sea en su esencial relación a otro: *su existencia es mediata.* Sin embargo, la negación no implica aquí un aniquilar de su-ser-parte, pues diríase que en tal negación adquiere un nuevo modo de ser que pone al descubierto una mediación

reveladora de la vida que ahora le anima, cuyo más cabal sentido y finalidad son propios del todo en el cual participa: *el individuo ha devenido totalidad.*

En aquellos tiempos del espíritu siempre laborioso [13] toda existencia y toda filosofía se constituían a sí mismas en virtud de ese profundo anhelo por realizar el inevitable retorno al *todo;* en suma, el hombre tenía que trascender su condición contingente. Pero el resultado no fue otro que el de un mundo "objetivo" cerrado sobre sí mismo. Frente a este mundo el hombre permaneció en la ignorancia de las profundidades de su mundo "subjetivo". Acaso por su misma serenidad, "los dioses griegos sólo daban de la humanidad una idea demasiado superficial" [14].

Este mundo profundo y abisal de la subjetividad ponía de manifiesto un nuevo concepto de humanidad que el griego no podía alcanzar y menos aún proporcionar. Asoma aquí el mensaje cristiano porque, a diferencia del griego, el hombre llega a reconocerse ahora, en el seno mismo de su finitud, como semejante a Dios, de donde habría de brotar el acento dramático que confiere sentido a la resuelta afirmación hegeliana de que "lo real es paradojal existencia de lo infinito y de lo finito" [15]. La totalidad finita, en cuyo interior movíase con holgura el humanismo griego, había sido dislocada.

Sin embargo, Hegel considera que esta redención proporcionada a lo finito es todavía sumamente imperfecta. Ella evidencia que no se resuelve sino en los términos de una radical e insuperable oposición entre *el más acá* y *el más allá.* Superar su finitud, trascender su condición contingente, sólo se le presentaba como posible al cristiano mediante la solución de *ser totalmente otro,* su ser en dimensión de finitud requería sentido *para* y *desde* un otro absolutamente trascendente. Su mirada interior no adivinaba más horizonte que el de un más allá inaccesible. Hegel aspira, como dijimos, a sintetizar en nuevo módulo los mensajes de ambos mundos. Con relación a esta síntesis cabe señalar uno de los rasgos de la mediación cuya diferencia de interpretación es notoria al comparar el pensamientto de Hegel con otras líneas de la filosofía tradicional, y ello surge taxativamente en las páginas de la *Fenomenología.*

Si bien el pensamiento de Hegel tiene origen en una re-

flexión sobre la experiencia religiosa, [16] no se trata del problema tal como lo encaró la antigua metafísica teológica en el sentido de la salvación del alma individual, sino de la salvación de la comunidad humana. [17] Así, "el problema de la unión de infinito y finito se confunde con el de la unión de los hombres entre sí, y *el hombre no puede participar en la vida divina* sino en la medida en que acepta identificarse con *su* prójimo [18].

En la dirección religiosa del espíritu, el cristianismo brinda ocasión a Hegel para evolucionar en el sentido de interiorización y ahondamiento. Las obras que jalonan esta marcha son muy distintas no sólo en materia de interpretación teológica pura sino también en cuanto a la proyección histórica, política y social del cristianismo [19].

En realidad lo que mueve a Hegel es el propósito de hallar alguna clave para descifrar su época y los desgarramientos que advierte en la sociedad de su tiempo, agitada por problemas políticos y religiosos. Para obtener esta clave estudia las analogías existentes entre su época y el momento en que históricamente hizo su aparición el cristianismo.

En este proceso de interiorización personal, la noción de mediación va acentuando sus perfiles y ella sirve para destacar de más en más las profundas divergencias con la concepción kantiana del hombre y de la moral en sus nexos con el problema de la religión.

El cristianismo, como una de las direcciones del espíritu religioso, acepta según Hegel ser comprendido en tres momentos esenciales de su desarrollo. El primero es el momento del judaismo que implica el mayor desgarramiento y la separación más radical, pues el Dios de Abraham consolida la más completa escisión entre lo infinito y lo finito, entre lo universal y lo individual. Con relación a esta idea de la divinidad, Hegel formula su apreciación de que se trata de un Dios "dominante" que no promueve todavía la idea de la "participación". En cuanto a la religiosidad del pueblo judío, sostiene que lo sagrado está eternamente fuera de ello, que ni lo ven ni lo sienten [20].

El segundo momento es el de Jesús otorgando al individuo una existencia real y una ley viviente. Todas las relaciones entre el hombre y la divinidad pasan por la razón. De aquí que la obra de Hegel, *La vida de Jesús,* encierra el significado

de una antítesis radical con relación a la anterior idea de la divinidad. Dicha obra comienza con las siguientes palabras: "La razón pura superando todo límite, es la divinidad misma. Es pues según la razón que el plan del mundo está esencialmente ordenado. Es la razón la que enseña al hombre a conocer su destino, el fin absoluto de su vida" [21]. Ahora bien, en el momento del judaísmo las relaciones entre el hombre y la divinidad son las del amo y del esclavo. En cambio lo esencial de la interpretación hegeliana del momento del cristianismo consiste precisamente en abolir la relación del amo y el esclavo, pues por la fe en la razón el hombre realiza su alto destino: "Ella no condena las inclinaciones naturales, sino que las dirige y hasta las ennoblece" [22].

El tercer momento surge cuando la religión cristiana deviene exterior, alienada, y tórnase en religión "positiva". Esta noción de positividad es en Hegel el preludio del concepto de alienación que tanta importancia tendrá después en el desarrollo del sistema. Pero lo significativo es que ya se la ve en embrión en los escritos del joven Hegel, en particular referida a la noción de positividad [23].

Una religión positiva implica, según Hegel, sentimientos que en mayor o menor grado han sido impresos en las almas por coerción. Las acciones son cumplidas sin un interés directo, viviente, pues ellas resultan más bien efecto de un mandato o signo de obediencia al imperativo de una ley. En el pensamiento, dice Hegel, la positividad se exhibe por "lo dado" y es opuesta a "lo producido" por el espíritu. Podemos advertir aquí la diferencia entre el proceso lógico-formal y el proceso lógico-dialéctico. En la praxis moral, nos dice Hegel, positividad es sinónimo de heteronomía. Podemos advertir aquí la diferencia entre la concepción moral kantiana y la de Hegel, pues si bien Kant pasa por ser el filósofo de la autonomía moral es indudable que su interpretación está inscripta en lo que Hegel llama la "positividad" referida a la relación del hombre con Dios. La ley kantiana exige no sólo una suerte de "vaciado" de la concreta empirie existencial sino también un concepto de la razón práctica meramente formal, y Hegel se pronuncia enfáticamente acerca del carácter histórico y social del hombre, cosa que Kant desestimó por su concepción del

Sujeto, todavía informada por el espíritu formalista del *Aufklärung*.

Así, por una parte, al observar la evolución del cristianismo Hegel advierte el giro operado, de suerte que aquella religión devino en religión de autoridad, es decir positiva. Pero, por otra parte, al establecer las analogías del caso con el espíritu de su tiempo, también advierte que semejante positividad se halla como garantizada por la sistematización moral de Kant y Fichte.

Esto lo conduce coherentemente a la lucha contra tal positividad que es como "detención" y "exterioridad" del espíritu, lucha que en la dirección religiosa se concreta en el laborioso proceso de independencia de los dogmas. Hegel sugiere que el concepto de positividad se ha de entender como aquel momento en que, deviniendo religión positiva, el espíritu parece negar la reconciliación buscada del hombre con la divinidad sin extrañamientos con la naturaleza o la sociedad. Precisamente el ideal griego, a través de las formas de realización de su espíritu, logró escapar a la positividad porque en la *polis* se realizaba la coincidencia de la autonomía moral del sujeto con el espíritu de la colectividad, es decir con la totalidad del alma del pueblo. En esto puede residir la fuerza misma del mensaje griego, y el cristianismo nacía con aptitud como para negarlo pues traía a su vez un mensaje más profundo todavía. Sin embargo, en el enfrentamiento no excluía la posibilidad de la conciliación, y esta idea germina vigorosamente en el pensamiento de Hegel.

Pero en el estudio comparativo para descubrir las analogías del pasado con la problemática de su tiempo, Hegel pronto advierte que algo había impedido que la conciliación rindiera sus frutos. Este impedimento no era otra cosa que el viraje hacia la forma de la religión positiva en el proceso histórico del cristianismo, y aquí podemos adelantar el sentido esclarecedor de la idea de mediación relativamente a esta etapa y a este proceso.

La mayor fuerza de la mediación emerge del juego de las instancias negativas por las que necesariamente pasa todo proceso. El cristianismo, al devenir religión positiva, terminó por negar aquello mismo que en la negación del helenismo era, por así decir, su afirmación bautismal. Esto significó no

sólo un enfrentamiento de ambos mensajes. —por oposición formal— sino más bien la condición de posibilidad —por oposición dialéctica— de una síntesis reveladora de la necesidad intrínseca de superación [24].

En la secuencia temática que ahora nos ocupa *pari passu* con el problema de la conciliación de ambos mensajes, Hegel marca con todo énfasis este divorcio que denuncia el fracaso de la tentativa real, histórica, de la mediación de finito e infinito. "El amor es la primera forma que reviste el movimiento de la mediación" [25]. De aquí que las máximas virtualidades para la conciliación de ambos mensajes hallábanse en la etapa previa al devenir del cristianismo como religión positiva. Para instaurar de modo nuevo y viviente el vínculo entre el hombre y lo divino, para pasar de la alienación de Dios a la reconciliación con Dios, Jesús habría expresado, según Hegel, una nueva mediación: la del amor. De esta suerte quedaba sustituída la relación amo-esclavo por la relación padre-hijo.

En el amor a Dios, como forma de mediación concreta, tal como la concibe Hegel, habría un sentirse en el *todo* de la vida, sin límites, en lo infinito [26]. Este amor que se hace coextensivo a la vida misma y que es la conciencia asumida por el hombre respecto de *la unidad del todo de la vida*, no puede soportar impertérrito o indiferente aquello que permanece separado y es objeto de posesión. El amor reclama otro lazo, otro vínculo opuesto a la dominación: lo que él reclama se llama unión [27]. Sin embargo, pronto Hegel denunciará la mentira de un amor universal y abstracto. El amor no puede comprenderse bajo la forma de ninguna universalidad de tipo abstracto pues él es totalidad y universalidad concretas. Por eso Hegel advierte que únicamente por su mediación la ley puede devenir práctica, viviente, así como la virtud no constituir un deber [28].

La tarea de la filosofía consiste, según Hegel, en preparar el espíritu del hombre para el acceso a la unificación del saber. En tal sentido la filosofía es mediación [29]. Sin embargo, en su exigencia de unidad ha de cuidar que sus frutos no lleven a la concepción de una humanidad abstracta —diríase hipostática— de la que dio tan palmario ejemplo el racionalismo iluminista de la edad moderna [30]. Estas son las preocupaciones más inmediatas que embargan el alma juvenil del futuro filósofo en ocasión de su entrada al seminario de Tubinga. Su drama

se hace vívido cuando intenta unir en una sola cosmovisión y fundir en una sola actitud la doble voluntad de unidad que le anima: unidad del hombre con Dios, unidad de los hombres entre sí [31]. En medio de los avatares de esta crisis espiritual, profunda, nacen las ideas más originarias y la raíz misma de su sistema [32]. El racionalismo iluminista se le presenta, en un extremo, como culminación de una trayectoria de elevado pensamiento donde no hay, sin embargo, lugar alguno para un Dios personal y concreto. El romanticismo y el protestantismo se le presentan en el extremo opuesto, pero sólo son capaces de brindar una imagen del hombre desteñida y como exangüe que lo exhibe encerrado en la estrechez de límites de una "singularidad vacía", es decir sin posibilidad de vínculo efectivo y real para su unión con Dios, lo cual supone a su vez la falta de una efectiva y real unión en la comunidad de los hombres. De esta manera, surge con plenitud de significado la correspondencia de motivaciones entre lo que ha dado en llamarse *el sueño griego* y *el sueño alemán*.

Grecia no conocía ni el peso del pecado ni la trascendencia de un Dios situado por encima de ella [33]. Parecía entregada, sin mayores apremios, a los encantos de la amistad y del amor. Era la suya una religión de hombres libres, con sus dioses que se situaban en la línea de una prolongación espiritual —como un clima— que cobijaba al hombre en su tradición y en su ciudad [34]. El cristianismo rompió esa unidad sin desventuras hasta resquebrajar los cimientos mismos de aquella gracia tranquila [35] para convertir al hombre más en ciudadano del cielo que del mundo. Naturaleza y vida, así despojadas de todo carácter anímico, espiritual, divino, quedaron reducidas a mero conjunto de fuerzas materiales que el hombre debía dominar. Ahora bien, aunque los griegos podían hacer gala de una gozosa serenidad frente a la vida, sin embargo no habían logrado aún conciencia plena de las limitaciones de la naturaleza. Veían en la ciudad, en los horizontes circundantes, la expresión última de la divinidad, o sea que, extraños todavía al sentido de la "subjetividad", su actitud o posición estimativa ante el mundo no era profunda.

Pero si el cristianismo trajo consigo la fuerza suficiente como para quebrantar aquella serena armonía del alma griega, con lo cual se escindía la unidad *inmediata* del hombre con la

naturaleza y la vida, ello significó que también estaba dotado de un poder revelador de la grandeza interior e infinita del alma humana. Hegel no sólo exalta sino que aspira a conservar esta profunda *conciencia-de-sí* que el hombre había adquirido. Cobra en él plena lucidez entonces la idea de que conservar implica renovar y superar lo que en aquella toma de conciencia había de doloroso, de escindido, para que se pudiera operar el tránsito hacia una *nueva* serenidad y armonía, más que similar *superior* a la griega.

La síntesis entre el espíritu del helenismo —objetivado en el mundo finito de los griegos— con el espíritu del cristianismo —infinito en la insondable subjetividad del creyente cristiano— tendrá su formulación en el plano lógico-conceptual mediante la elaboración racional de que "la afirmación de lo finito encierra la afirmación de lo infinito" [36].

De igual modo, con relación a la filosofía, Hegel se fué confirmando en la idea de la necesidad de superación del abstracto y antihistórico racionalismo de su siglo [37]. De él puede decirse que ignoraba toda profundidad trágica de la existencia humana. En ello iban implícitas también las exigencias de superación de la rígida concepción moral kantiana que desconoció u omitió el carácter desinteresado del amor. Hegel, espíritu grávido del principio de unidad que preside todos los actos de la naturaleza humana, no aceptaba aquella radical oposición entre sensibilidad y razón, entre naturaleza y moralidad, aquella irreductible *mors tua vita mea*.

De la unidad misma de la naturaleza humana resultaba un estrecho parentesco entre el amor y la razón, factores ambos de universalidad. Por eso, como ya hemos dicho, la primera forma de mediación es acto de amor que "aparece bajo los caracteres del Cristo, mediador perfecto, reuniendo en él el punto de vista de los hombres y el punto de vista de Dios" [38].

Henos aquí ante un Hegel cuya verdadera filosofía está en gestación, que tiene la convicción de vivir en una época de crisis del espíritu, de crisis interior. Sin embargo, se presiente, en cierta medida, el pensador del sistema de la razón dialéctica, que extraerá de la inestabilidad y la desventura —en el cabal sentido hegeliano de este término— [39] la significación prospectiva y eterna del espíritu, porque al hacerse la Idea a sí

misma, a expensas de su intrínseca contradicción, convierte lo que era *en-sí* separado del *para-sí* en una nueva vida promocional del espíritu en desarrollo de su destino cierto: síntesis que deviene en la unidad absoluta de "lo en-sí y para-sí" [40].

Junto a la reacción contra el racionalismo iluminista se va gestando en Hegel una sorda antipatía contra todo individualismo, pero entiéndase contra todo individualismo en acepción metafísica. En su fuero más íntimo prospera en él la convicción de que su siglo padece un mal cuya raíz está en el divorcio entre religión y vida. Los vínculos espirituales que unían la tierra y el cielo, lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito, habían sido cortados y el mundo quedaba reducido así a mera realidad empírica.

Si la filosofía no debe cerrar los ojos a la verdad tiene que abocarse entonces a la tarea de restituir su valor infinito a todo el conjunto de los seres marcados con el sello de la finitud: el pensamiento ha de asumir la responsabilidad de extender los alcances de la religión a la vida.

En esta problemática aparece el concepto de *Volkgeist;* la vida y el concepto omnicomprensivo en que se denota consiste en participar de ese espíritu cuya característica esencial lo hace semejante a una fuerza. Sin embargo, no ha de verse en esto una intención reductiva a lo biológico, en el sentido de la ciencia, cuyos resabios del racionalismo iluminista llevaron a una explicación conclusiva de que la vida era resultado de una mecánica de fuerzas. Al contrario, la intención de Hegel es dar sentido integral a la noción de vida mediante esa impronta real, de orden puramente espiritual, que la hace naturaleza y más que naturaleza. Así, la comunión entre *Volkgeist* y religión, en cuanto realidad efectiva *(Wirklichkeit)* palpable en el pulso o vibración del alma de los pueblos, ofrece el ángulo de incidencia para la simple reflexión que exhuma, hasta devenir concepto, una nueva imagen dinámica de la vida seminal desde sus yacimientos. De este modo lo que estaba en el propósito "inicial" se verá concretamente en el "resultado". Se hace presente así, por mediación de una síntesis espiritual configuradora, un nuevo concepto que trae como "resultado" la integración de la vida al devenir mismo de aquello que sin mayor esfuerzo ya podemos llamar el prebosquejo de lo que será historia. Al dejar de ser meramente

externa y periférica, *la religión abrazaría la totalidad de la existencia.*

Esto nos permite comprender hasta sus implicaciones más ocultas por qué Hegel llegó a señalar como error fundamental del racionalismo no haber visto que el individuo humano extrae de la historia la sustancia misma de su personalidad. Heredero o si se quiere continuador de Montesquieu —al menos en este aspecto— se niega a aceptar que la historia se desarrolle por azar, o bien que sus movimientos y propósitos sean impenetrables para la razón. El concepto de *Volkgeist* es ya una suerte de *logicidad de la historia.* Principio permanente y no estático, opera a modo de un espíritu vocacional por el que se van encarnando en formas diversas las misiones que le son reveladas a los pueblos [41]. Nos sale al paso pues la idea del hombre enraizado en una tradición que es historia, cultura, en suma "espíritu objetivo". Se ve claramente la dirección del pensamiento tendente a superar los esquemas de toda antropología "natural", pero se desoculta también la intención de superar la vacua y formal concepción de la humanidad característica del *Aufklärung.*

En esta síntesis o "resultado" de la fusión de *Volkgeist* y religión se prefigura el concepto hegeliano de *humanidad.* No obstante su ulterior evolución, esta visión inicial de la humanidad tiene asegurada su presencia a través de la ardua sistematización del propio pensamiento de Hegel y en estos mismos términos esenciales. Las comunidades humanas verdaderas, es decir *efectivas* y hasta la salvación del alma individual —sólo posible por el proceso del espíritu que hace a la salvación de la comunidad— tiene su fundamento *real* en el *Volkgeist.* Sólo son verdaderas comunidades —quiere significar Hegel— aquellas comunidades nacionales enraizadas en la historia [42].

En esta perspectiva, el concepto de religión se opone a lo que Hegel llama "la religión privada", entendida como doctrina de los deberes simplemente individuales. El mismo concepto de *Volkgeist* lleva dialécticamente al concepto de *Volksreligion* por la mediación operada gracias al concepto de *Weltgeist*, pues considerada en su conjunto la fuerza que, en su desenvolvimiento viene a ser reguladora de la historia, constituye el espíritu del mundo (*Weltgeist*).

El espíritu del mundo (*Weltgeist*) no existe en forma abstracta sino concreta. Aunque aparece fragmentado en los diferentes pueblos, es en su efectivdad el mismo espíritu que se expresa en el *Volkgeist.* La toma de conciencia o unidad efectiva entre este último y la religión dan como "resultado" —en la acepción a que ya hemos aludido— una vida del espíritu que es historia donde opera su síntesis la religión de los pueblos (*Volksreligion*).

Estamos ahora en condiciones de comprender la oposición entre la idea de "religión de los pueblos" y la idea de "religión privada". Esta oposición en insinuación paulatina va esclareciendo sus perfiles a tal punto que el pensamiento de Hegel llega a la determinación conceptual de la "religión privada" como religión de la *libertad interior*. Ella sólo dirige su atención al alma individual con abandono del punto de vista de la totalidad: Cristo no habría fundado sino una religión privada.

Hegel pasará a la fundamentación de lo que él llama la "religión total". Esta tarea fue absorbente y en la etapa primera de su evolución espiritual constituyó el centro sobre el que giraron todas sus preocupaciones [13]. Hegel busca, entonces una determinación de lo que es esencial a esta "religión total". Y llega a la conclusión de que sus *dogmas* han de tener fundamento racional. Acerca de este problema es evidente la influencia ejercida por la obra de Kant, particularmente *La religión en los límites de la pura razón.* En esta indagación sobre la "religión total" Hegel no abandona su intento de conciliación entre la vida y la razón, es más, no puede concebir la una sin la otra. Será menester el fundamento racional pero de una "racionalidad" que no se aparte de la vida. Hegel da cabida a la función mítica, pues reconoce que ritos, creencias y celebraciones —a pesar de ser factores irracionales porque concitan precisamente a la imaginación y al sentimiento— mueven sin embargo a la voluntad de los hombres en pos del ideal.

Henos aquí ante el retrato de un Hegel diríase inquieto y atormentado en este período que coincide con las rupturas más dramáticas en tanto va haciéndose la propia luz de su sistema. El retrato de un Hegel que conserva todavía, en cierto grado, las nostalgias del ideal de vida religiosa cumplida por los griegos [14]. Si bien es evidente el manifiesto giro cada vez más racional que va tomando su pensamiento, Hegel no puede abandonar

del todo —en su afán por recuperar aquel ideal— el concepto de *Volksreligion* porque en verdad era lo que daba sentido histórico y concreto a la religión tal como él la concebía, es decir cobijando en su seno todos los elementos contingentes, incluso la fuerza moldeadora de la comunidad.

Acaso estas y no otras fueron las motivaciones que le llevaron al célebre paralelo entre Sócrates y Jesús [45]. El primero había venido a facilitar al hombre el descubrimiento de su mismidad sin que ello implicase una separación entre la vida y el mundo. Jesús se le presentaba al hombre como un separado del mundo que traía un mensaje proveniente de lo alto y su propia doctrina era propagada por un número de elegidos. Ambos son reformadores, dice Hegel, pero su diferente actitud procede de que uno y otro tuvieron que adaptarse a la mentalidad de sus respectivos pueblos. En este ensayo Hegel pone de manifiesto el único problema que realmente le subyugaba por aquel entonces [46]. Dos son las cuestiones principales: por una parte, la religión no debe cercenar la libertad del individuo; por otra, no debe considerar al individuo aislado de la realidad convivencial e histórica a que pertenece [47].

Renace en él con nuevos bríos la exigencia de perseguir hasta lo más recóndito la cuestión de la génesis del sentimiento religioso, tema que le ha de llevar como de la mano al difícil problema de los motivos que pudieron haber determinado la decadencia religiosa de la conciencia moderna [48]. Este es el momento en que se hace sentir la influencia de Herder: mientras la religión permanecía en los límites de lo puramente afectivo, la razón ya había despertado de su sueño [49]. Hegel se ve conducido, así, al inevitable problema de que si la razón era adulta respecto del sentimiento, la religión quedaba reducida a mero instrumento al servicio de aquélla. Estas conclusiones fortalecían cada vez más la idea de *inferiorización* y *desventura* de la conciencia [50].

Nada mejor para ilustrar esto que una comparación entre la idea griega y la idea cristiana de la muerte. El griego abandona la vida al igual que se deja la mesa tan pronto el banquete ha llegado a su fin. El cristiano todo lo contempla en función de la idea de la muerte: el mundo y la vida carecen de sentido final para él. Dadas estas dos actitudes, Hegel viene a decir que es menester suprimir aquello que —en uno y

otro ejemplo— obstaculiza la natural y libre expansión del hombre. Sin embargo, es oportuno señalar que en estos aspectos Hegel se limita simplemente a subrayar el carácter contradictorio del dogma cristiano sin pretender ir más lejos [51]. Esta crítica encierra así el sentido de un primer paso hacia la ulterior interpretación del cristianismo y de la dirección religiosa del espíritu.

En la secuencia de estas reflexiones, a través de un proceso de ahondamiento en la vida religiosa, Hegel aborda el problema de los límites entre religión y moral. Sin duda, este es un problema que afecta a la interpretación de la esencia de la religiosidad del cristianismo, especialmente en el seno de las comunidades protestantes. La ética kantiana no ofrecía en esto una solución que Hegel pudiese compartir. En él adquiere cada vez mayor firmeza la idea de que el fin de la religión no es otro que *promover a la moralidad*, a una *realización efectiva* de los fines éticos. No obstante su sello fuertemente racionalista la noción de moral sostenida por Hegel en esta etapa preludia ya, por su semejanza, la posterior idea de *Sittlichkeit*, En ella aparecen mezclados —pero sólo en cierto grado— el legalismo kantiano y el ideal de una moralidad viviente. Esto muestra el comienzo de la síntesis entre la moralidad *subjetiva* y la moralidad *objetiva*, pero Hegel ya se ha definido, pues a causa del dualismo radical que no pudo superar la concepción moral kantiana ésta se le aparece como modelo de la "mala moralidad" [52].

No es ajena al nudo de todas estas preocupaciones la obra de Hegel *Vida de Jesús* [53]. Es evidente la intención de suprimir toda referencia a lo profético, milagroso y escatológico, pues "la persona de Jesús aparece inmersa en una luz de racionalismo ético" [54]. Se promueven en tal sentido dos ideas fundamentales: por un lado, el reino de Dios es de quienes realizan las enseñanzas de la *razón práctica*, y con ello se evidencia lo más entrañable del hombre mismo; por otro lado, Jesús ha hecho revelable la libertad humana, la ley moral, la obediencia al deber, sin sojuzgamiento de la espontaneidad, la simplicidad del corazón, la grandeza del hombre. Estaríamos así en el cumplimiento de la unión amorosa de infinito y finito, de razón y sensibilidad. Como es fácil advertir, los supuestos kantianos y hegelianos aparecen aquí con toda claridad y si bien

hay el esbozo de una síntesis, ésta no presenta todavía el rasgo de la superación dialéctica. Pero lo que sí se configura es la crítica de Hegel a la ética de Kant.

Siguiendo el hilo de estas temáticas vemos que Hegel no ha llegado todavía a superar las escisiones entre razón y vida. Simplemente ha logrado confirmarse en la necesidad de corregir el exceso del "formalismo" para lo cual apela al amor. Sin embargo, esta apelación reclama también adecuadas precisiones, de lo contrario se corre el riesgo de no captar el germen que va fecundando la interiorización progresiva del pensamiento que debemos desentrañar.

En el *Eleusis,* poema de Hegel dedicado a Hölderlin, su entrañable amigo como lo fué Schelling, hay una rica veta para nuestro análisis. Parece haberse alcanzado allí una constelación de Eros, un universo misterioso donde hombres y dioses viven en comunidad ajenos, sin embargo, a las perturbaciones del pecado. En lo sensible se muestra el signo inequívoco de la inmanente presencia divina. La naturaleza es presentada a un tiempo como fenómeno subjetivo y objetivo: no hay *hiatus* entre lo humano y lo divino. Como propenso a abandonarse al ensueño, Hegel ofrece algunas soluciones que se han considerado rayanas en el rapto místico, el éxtasis [55]. Es menester formular aquí una aclaración conceptual que nos servirá como antídoto indispensable para comprender el giro que va tomando el pensamiento de Hegel frente a las seducciones que, respecto a la fuerza del amor, se le brindaban como a la mano en los filósofos del romanticismo.

A partir de este momento la significación del amor comienza a definirse para Hegel, pues si bien en el *Eleusis* hay un eros que todo lo preside "es evidente la oposición que surge entre el eros de que se trata allí y la unión mística impersonal" [56]. El amor no dejará de ser para Hegel vínculo de comunicación entre los hombres y a la vez con lo absoluto, pero a expensas de una superación de toda inmediatez. Su pensamiento a este respecto irá tomando, *in crescendo,* características decididamente racionales, no abstractas sino concretas: de nuevo la mediación. Sin negar que la reflexión toma punto de partida en esa manifestación de inmediatez originaria, irracional, pretendidamente mística —que hoy llamaríamos precategorial— es evidente, para Hegel, que con el sólo

éxtasis, sin la reflexión, el individuo no aprehende más que *un absoluto vacío.*

El concepto de "religión total" exige el fundamento racional de sus dogmas: tal fundamento ha de ser absoluto. Para Hegel no puede admitirse que Dios sea postulado de la razón: luego no se trata de un absoluto abstracto [57]. Lo absoluto para ser predicado de la "religión total" debe ser racional (universal) y temporal (concreto). La exigencia consiste en conciliar idea e historia.

El *principio de inmanencia* que informa al pensamiento hegeliano se extiende en todos sus alcances hasta el punto de abarcar —comprender— el devenir histórico. La razón pasa así a ser interpretada como *el obrero* que construye, elabora, ordena y forja el sistema de la realidad. Que para hacerlo tenga que conciliar en permanente superación las contradicciones y los antagonismos del acaecer temporal, ese es su signo y su cometido dialéctico: la mediación es su secreto.

En torno al problema de la "religión total' aparecen ya en los preludios de la *Fenomenología* estos conceptos seminales cuyo esclarecimiento hace que surja el sentido cabal y profundo de la mediación en el plano religioso. A su vez, por paradojal que sea, explicitada la mediación se hacen lúcidas las proyecciones del pensamiento religioso hacia otros planos de la experiencia vital en que se realiza el espíritu.

Si bien el cristianismo adoptó la forma de una "religión privada", ello mismo confirmó su esencia como "religión de la libertad interior". Antes de la aparición histórica de Cristo la conciencia religiosa hallábase dominada por el sentimiento de la infinita distancia que la separaba de la divinidad. Esto implicaba la concepción de un Dios en "exterioridad", como *algo* a lo cual el creyente se sometía,

El rasgo más significativo de la religión cristiana ha sido, precisamente, sustituir aquel sentimiento de distante separación por el sentimiento de unión. Pero la unión no puede ser inmediata, requiere entonces una condición que se denomina mediación. Sin embargo, urge afinar el concepto, pues si bien ya sabemos que el mediador es Cristo, Hegel nos dirá más tarde —en la *Filosofía de la Historia*— que el cristianismo reúne el "momento subjetivo" y el "momento objetivo" anunciando la reconciliación del hombre con Dios [58]. Esto lleva como

de la mano a admitir que "naturaleza humana y naturaleza divina no constituyen sino *una en-sí* y *para-sí;* que el hombre en tanto que espíritu posee también la esencialidad y la sustancialidad perteneciente al concepto de Dios" [59].

De aquí el obligado tratamiento del cristianismo como forma de "religión revelada". Sin embargo, el término "revelación" puede ser entendido en doble significado. En una perspectiva ideal- abstracta puede significar que lo absoluto se nos aparece bajo la faz de una realidad "otra", o sea que entra en contacto con nosotros desde "lo exterior". En cambio, en una perspectiva real-concreta, puede significar que *de hecho* una iniciativa trascendente ha venido a influir y modificar el curso de la historia [60]. De esta suerte, la revelación puede entenderse en un sentido *ideal* y en un sentido *histórico*. Hegel lleva al plano de la consideración metafísica un problema que se gesta en él al filo de las cuestiones religiosas: henos aquí ante la problemática de lo absoluto.

El cristianismo representará para Hegel la "religión absoluta" [61]. Esta interpretación nacía ya en los momentos que estamos analizando, donde se operó la segunda génesis de la idea de mediación. El cristianismo puede ser considerado por Hegel como la "religión absoluta" porque conserva y comprende en él la verdad de las vicisitudes del espíritu religioso en su marcha *ideal* (revelación abstractiva). Pero al iniciar su influencia modificadora en la marcha *histórica* (revelación concreta) ha dado muestras de su capacidad para realizar una conciliación perfecta entre la razón y la sensibilidad [62]. En adelante Dios no aparecerá como una sustancia situada en un más allá inaccesible, sino como sujeto absoluto que se actualiza *hic et nunc*. "Lo absoluto se ha despojado de la trascendencia para habitar con nosotros. La presencia del espíritu ante sí mismo en el seno del devenir sensible se identifica con la presencia de Dios en él" [63]. Tenemos entonces emplazada la historia en el centro mismo de la teología.

Hegel se ve conducido a la afirmación de que más que "religión revelada" el cristianismo deviene en "religión de la reconciliación". El primer efecto de la revelación de Dios al hombre —alcanzada la conciencia de sí y de lo otro— es la libertad interior: más bien liberación. Obrero del espíritu en el devenir histórico, la razón funde la relación entre la causa

y el efecto a modo de produtor y producido: he aquí el primer signo lógico de la mediación de Cristo como "resultado". Este no es otra cosa que la elaboración conceptual —universal concreta— que nos permite reconocer *lo infinito inmanente en lo finito.* Estamos entonces ante la extensión o proyección de la mediación religiosa al plano o dirección metafísica.

Ahora bien, si la "religión revelada" deviene, por ahondamiento de este concepto de lo absoluto, en "religión de la reconciliación" se nos presenta una conexión forzosa entre ambas revelaciones: si el primer efecto de la revelación exhibe como "resultado" la libertad interior, el último efecto de la reconciliación exhibe como "condición" el dolor y el pecado. Dejando a un lado las reflexiones de Hegel sobre la *Encarnación* y el dogma de la *Trinidad,* queremos enfatizar el trabajo de la razón —en la faz lógica, la conquista del concepto de una universalidad concreta; en la faz metafísica, la conquista del concepto de una absolutez reveladora de la inmanencia de lo infinito en lo finito— que expone justamente el signo de una ordenación dialéctica. Hegel dice que el ritmo de la ordenación según Tesis, Antítesis y Síntesis se lo puede descubrir en el todo y en cada momento del devenir [64]. Así, tal ritmo de ordenación aparece claro en la dirección religiosa del espíritu y en la dirección metafísica del mismo, pero no como direcciones de *partes-extra-parte* sino como perspectivas en intrínseca conexión.

Si por un lado —como hemos visto— la "religión revelada" conduce a la libertad interior, ésta forzosamente ha de ser negada porque implica el *momento estático de una oposición* que, de permanecer en la contradicción, termina por frustrar toda reconciliación. Si por otro lado —como hemos visto— la "religión de la conciliación" conduce a la conciencia desgarrada del dolor y el pecado, éstos forzosamente han de ser superados porque implican el *momento estático de una separación* y terminarían también por frustrar toda virtual reconciliación. Esto significa que emerge con toda fuerza expresiva el trabajo de lo negativo que la razón siempre exhibe en el proceso encaminado al "saber absoluto".

Llegados a este punto, podemos decir que captado el sentido profundo del trabajo de lo negativo resulta esclarecida la mediación como categoría fundamental de la filosofía de He-

gel[65]. Gracias a esta noción fundamental ha podido identificar —sin abolir las diferencias— el plano de lo histórico y el plano de la idea. He aquí entonces los *enlaces* que opera la mediación entre religión, historia y metafísica. Estos enlaces suponen la convicción de que espíritu es proceso de creación y concepción de lo por él mismo creado: no se trata de una "idealidad" abstractiva. Así, la mediación no es un término medio formal, ni una idea semejante a la media aritmética. Es real proceso de estirpe racional en el cual la negatividad de los opuestos —trátese de contrarios o de distintos como mostró oportunamente Croce—[66] hace surgir las instancias en que "se superan conservándose" las mismas diferencias fermentarias en el seno del todo universal.

En las etapas que conducen a la *Fenomenología* podemos hablar de los enlaces que la mediación asegura en las tres direcciones indicadas del espíritu, pero a partir de la *Fenomenología* es más correcto hablar de *desenlace* en la doble significación de proceso que presupone "final" y "nuevo comienzo". En la primera significación representa el trabajo de la razón *hasta* el "saber absoluto", en cuyo caso la mediación se explicita como conciencia de sí consigo misma. En la segunda significación representa el trabajo de la razón *desde* el "saber absoluto", en cuyo caso la mediación será expresión de un movimiento de las esencias eternas. He aquí el salto hegeliano al devenir "metafísico". La mediación opera, desde esta perspectiva, otro desenlace, pues conservando en la idea de absoluto aquella inmanencia de lo infinito en lo finito, desencadena por así decir la síntesis de sujeto y objeto trascendental, sujeto y objeto gramatical, en la identidad de un devenir inteligible: el sistema se hace ahora a expensas de un "absoluto cerrado".

La *reflexión* nos instalará, siguiendo la línea progresiva del pensamiento de Hegel, precisamente en el punto en que la oposición entre lo temporal y lo eterno debe ser superada en función de la peculiaridad dialéctica de la razón. Pero esta oposición "hace" a la que se manifiesta en la cuestión finito-infinito.

De aquí que, en el decir de un epígono de renombre, "presentado en ropaje teológico, el nexo entre infinito y finito es sin duda alguna un *sacro* misterio, porque aquel nexo es

vida y por consiguiente el misterio de la vida; pero es un misterio que, por haber acogido en su seno *el momento de la reflexión,* llega a ser traslúcido y expresable en una serie de relaciones dialécticas... y toda filosofía que no se instale en el centro de este misterio queda relegada —según Hegel— o al intelectualismo o al sustancialismo spinoziano, porque la unidad que en ese caso afirma es limitada, proyectada en abstracción, pero no reconstruída en la realidad" [67].

El principio supremo de lo real no es la unidad abolidas las diferencias, sino la unidad plena, rica en su diversidad: unidad en cuyo interior cabe el momento de la diferenciación ya superada. De aquí la insistencia de Hegel en mostrar que, merced al amor, queda restablecida la totalidad, la unidad viviente de lo real. A este restablecimiento de la totalidad-una hay que llegar porque la realidad está quebrada y atomizada por la determinación que la hizo rígida. Ello fué consecuencia de la visión y construcción meramente abstractivas del intelectualismo filosófico, inclinado mucho más a la oposición que a la conciliación entre lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito. Hegel reclama del amor esa *exigencia transitiva* hacia la unidad que requiere su sistema. "Hasta aquí el movimiento de la mediación reviste una primera forma: la del amor".[68]. Se puede advertir también el giro intelectual, o mejor dicho reflexivo, que va asumiéndose en este proceso de superación de los opuestos. En tal viraje de la concepción filosófica inicial, una de las claves más importantes para la comprensión del proceso futuro, decididamente racional del pensamiento —etapa que se inicia con los años de permanencia en Jena— es la noción de *Aufhebung.*

Este término alguna vez se lo ha entendido en el simple esquema formal como la negación mutua en el enfrentamiento de los contrarios. Sin embargo significa algo más sutil y dinámico en cuanto expresa propiamente *resolución o superación.* En la síntesis dialéctica los opuestos no son considerados en su escueta finitud y en su relación meramente negativa, como excluyéndose, sino en su negación (como tales opuestos) pero siempre con relación a un absoluto. Hegel ha dado al término *Aufhebung* un sentido negativo y positivo a la vez. El concepto de *Aufhebung* es eminentemente operativo y estrecha sus contactos con la *mediación.*

El proceso de superación de los opuestos supone que un ser-existente, de existencia inmediata, se despoja de su *aseidad* en el trance mismo de su relación con otro ser-existente. En esta significativa pérdida de su independencia entitativa reconocemos el momento de la negación; sin embargo, de esta relación *a su otro* no se infiere que dicho ser-existente derive en nada. Ambos son *implicados necesarios,* de suerte que la existencia del uno está sostenida por la existencia del otro en reciprocidad: mediación y superación aseguran esa existencia devenida tal como resultado en una unidad superior. He aquí el momento positivo de la idea de *Aufhebung* operando a expensas de su momento negativo. Así, serán susceptibles de ser trascendidas todas las cosas —toda existencia— que puedan entrar en oposición. En efecto, "los opuestos no existen sino por el vínculo que los une al otro; la oposición misma será trascendida, pues ella aparecerá siendo a la vez oposición y unidad" [69].

El período de Jena significa un enriquecimiento espiritual extraordinario en la filosofía hegeliana. Los mismos problemas que antes embargaban el espíritu de Hegel le asedian allí, pero entre todos cobra mayor relieve la cuestión de lo absoluto. El mensaje griego se le presenta ahora como afirmación de un mundo que no corresponde ser tenido por absoluto. El mensaje cristiano, que es afirmación de lo trascendente, no parece adecuarse a la afirmación del mundo. El esquema era hasta aquí la conciliación de ambos mundos en el amor como acto de mediación, paso viable por inmanencia de lo infinito en lo finito. Mas de pronto Hegel rompe con su pensamiento anterior. Se han señalado diversas causas para explicar esta ruptura: retraimiento de las urgencias prácticas, culminación de una etapa y tránsito a otra en una línea de pensamiento renovador, etc. No es indispensable desechar del todo estas interpretaciones, pero la explicación de este cambio debe buscarse en algo más profundo [70]. En principio, Hegel habría encontrado satisfactoria la respuesta cristiana al problema enunciado, pero al advertir que si *únicamente* por mediación del amor se lograba la unidad requerida, ello mismo suponía que el hombre todavía quedaba encerrado en los límites de la mera "subjetividad". Superar —conforme al procedimiento que ya hemos tratado— esta negación

implica la necesidad de darle al amor un contenido *objetivo* en el que se conserven todos los acentos de la vida interior.

La reflexión filosófica ha de ser *interior a la vida* y comprender en sí los momentos de la diversidad, de lo particular determinado, concreto, puesto que es así como la vida se presenta. Esta parece ser convicción definitiva en Hegel y desde entonces no dará tregua a los sistemas de pensamiento que en razón del dualismo —larvado o explícito— impidan concebir esta inmanencia de lo infinito en el interior mismo de lo finito, o dicho de otra manera, la inmanencia de la necesidad en la contingencia. A propósito del tema, Hegel desarrollará su paulatino esclarecimiento en sus trabajos acerca de la *Differenz*: "Diferencia del sistema de Fichte y del sistema de Schelling". Remitiéndonos a lo fundamental, la problemática consiste en probar que hay una necesidad interior del espíritu tendente a vencer las oposiciones estáticas, lo cual desata la superación que es nueva afirmación, no de la unidad exangüe y abstracta que brinda el entendimiento (*Verstand*), sino de la unidad que contiene en sí los momentos de la diferencia: aquí nace el sistema.

La filosofía por la que abogará Hegel parte de la *ruptura original* entre el espíritu y la vida. Es una filosofía orientada hacia la conquista de la exigente unidad que reclama la conciencia misma de aquella ruptura: *élan* que la mueve hacia la *autognosis* de su misma fuerza. "La ruptura necesaria —dice Hegel— es un factor de la vida que se construye oponiéndose a sí misma eternamente. No es posible establecer la totalidad en la más elevada vitalidad sino restableciéndola fuera de la más profunda separación" [11]. En la perspectiva dialéctica de este proceso se ve la estrecha conexión que guardan la dirección religiosa y la dirección metafísica del espíritu. En efecto, ambas direcciones coinciden en el punto de partida, pues si la fuerza o capacidad de unificación desaparece de las conexiones existenciales en que se desenvuelve la vida concreta del hombre —con lo que éste perdería arraigo en la estructura vivencial que le es más propia— entonces los opuestos emergen en separación, como meras ideas. Conciliar esta oposición es tarea de la mediación del amor y aquí nace la verdadera religión. La exigencia de conciliación por superación de los opuestos en lo absoluto

(que los contiene conservando las diferencias) es tarea de la mediación de la razón y aquí nace la verdadera filosofía.

El hombre de los tiempos modernos ha dado inequívocas pruebas de su tendencia a confiar en la razón abstracta. En ella ser y no-ser, espíritu y materia, alma y cuerpo, libertad y necesidad, se ofrecían como los términos últimos e irreductibles del análisis racional: opuestos entre sí e irreconciliables. Con lo cual —valorando esta cuestión desde la perspectiva hegeliana— el hombre de la modernidad. dispuesto a depositar su confianza en las ideas a que conducía esa razón afecta a las abstracciones, no ha venido a dar otra prueba que la de su "superficialidad". Cada ser que bajo la representación el entendimiento (*Verstand*) produce —para Hegel— es siempre *lo determinado*. Pero, en cuanto tal, a su vez es "precedido" y "seguido" de *lo indeterminado*, o sea que su génesis cae ahora bajo el concepto y es producida por la razón (*Vernunft*).

Emerge así entre dos noches la cuestión del Ser como lo Absoluto, pues dado que para el entendimiento *lo indeterminado es no-ser, nada*, la diversidad de la que puede brotar el ser *parte de la nada* y *termina en la nada*. Luego, la nada se nos presenta como "lo primero" de donde procede todo ser y toda diversidad en la que dicho ser hace su aparición. El fin de la filosofía es llevar al hombre a la conciencia de este descubrimiento: la mediación de la contradicción en que se debate la emergencia del Ser.

La filosofía tiene su raíz en la exigencia racional de afirmar lo absoluto (en tanto que tal), pero además ha de responder a la exigencia, también racional, de demostrar que tal afirmación de lo absoluto no impide que éste se despliegue en los límites que impone la finitud. Tomada en sí misma, esta necesidad de la filosofía es contingente, en el sentido no de lo posible como en el realismo clásico, sino del acaecimiento de lo que es real efectivo *(Wirklichkeit)*, de modo que necesidad y contingencia son implicados mutuamente referibles a lo absoluto. Producida la ruptura original, es ahora la razón quien asume el papel de mediador para asegurar *con necesidad* la superación de las oposiciones entre las esferas de la "subjetividad" y de la "objetividad". Ella y su operosidad son una y la misma cosa que se instaura como

saber y como realidad: concepción de la *forma actual* del mundo como *devenir* y su ser-producto como producibilidad. En la actividad infinita del devenir y de la producibilidad, la razón (*Vernunft*) unifica lo separado por la original ruptura y *transforma* esa quiebra de la unidad —que de otro modo sería absoluta— en ruptura *relativa* o condicionada a la unidad que absuelve en sí toda separación. Se anticipa el mismo concepto que Hegel hará totalmente explícito en la *Fenomenología*: "la pura razón y su producto son una sola cosa y su actividad es pura representación de sí misma" [72].

La mediación, cuya génesis inicial aparece en la dirección religiosa del espíritu, es ahora noción definitivamente elaborada en el tránsito a la dirección metafísica [73]. Si lo absoluto no es una abstracción y sin embargo es afirmado como tal, ello se debe a que hace su despliegue en absoluto devenir. La filosofía pondrá entonces el ser en el interior mismo del no-ser. Si ella es manifestación del espíritu, entronizará la ruptura en el seno mismo de la unidad. Pero ella es también vida y por eso aspira a restablecer la unidad poniendo lo infinito en el interior de lo finito. El pensamiento especulativo —racional— es para Hegel el único capaz de alcanzar el plano donde pueda operarse la síntesis entre necesidad y libertad. Por esta síntesis se eleva —superación— sobre toda oposición sujeto-objeto (oposición teórica y práctica). Las filosofías anteriores, selladas de falibilidad por el dualismo radical del que partían y al que irremediablemente conducían, no pueden alcanzar tal superación. Fácil es advertir que esta concepción hegeliana se erige a expensas de una crítica que afecta al pensamiento de Kant: particularmente en lo que late por debajo del problema de las antinomias.

Las antinomias, ante las cuales fracasa la razón teórica, no obstante haber entendido Kant que la razón es la facultad de lo incondicionado o absoluto, no son en última instancia tales antinomias —viene a decir Hegel— si se accede a verlas como *producto* de una actividad única. Para ello, simplemente hay que notar y llevar hasta sus últimas consecuencias que es *uno* el espíritu que afirma la tesis y la antítesis. La reflexión puede por lo mismo reconocer, en los diferentes momentos de la afirmación y de la negación, una progresiva actualización del yo puro. En esta inmanencia de la contra-

dicción tiene sus cimientos el método filosófico introducido por Hegel, que no es analítico ni sintético —en el significado de estos términos en el método trascendental— sino que consiste en el desenvovimiento de la intrínseca contradicción que pone la razón (dialéctica). De esta suerte, surge que todo el sistema de la razón lleva a un verdadero progreso pues ella misma va integrando en sucesivas síntesis las totalidades relativas —subjetiva y objetiva— que se le enfrentan, para llegar finalmente a la *síntesis absoluta*. En ella toda la rica gama de la diversidad se muestra en su perfecta identidad, que no es otra cosa que *devenir*.

Así, la superación del dualismo implica un ascenso hacia lo concreto sin pérdida de la universalidad. Esto es lo que podríamos llamar la actitud *levantada* del espíritu cuando éste se proyecta en sistema, es decir razón. Para penetrar en la esencia misma del pensamiento de Hegel es imprescindible captar el sentido de la "toma de conciencia", acto sintético del espíritu que es el principio mismo de lo real-racional. Toda la filosofía de Hegel procede de este tipo de reflexión. Es filosofía en cuanto incita siempre a la reflexión sobre una determinada conciencia de época, sobre los procesos que, si bien están históricamente condicionados, han cumplido su ciclo o están en trance de autosuperación. Aplicándose a un momento concreto y diferenciado de la experiencia de la humanidad, la reflexión viene a restituirle plenitud de significación espiritual.

La reflexión, en primer lugar, pone de relieve el estado de extrañeza a la vida en que transcurre la existencia. En esencia la vida es devenir: por consiguiente, negación de toda forma determinada. La actividad de la razón, en cambio, actúa sobre el plano del ser valiéndose de las categorías de sustancia y accidente, esencia y existencia, las que vienen a constituirse como otros tantos absolutos que subsisten por sí. De aquí esa oposición entre vida y conocimiento como conflicto que no parece posible apaciguar, pues tan pronto se piensa, el devenir mismo se niega como tal y se pone a sí mismo como ser.

El racionalismo en sus formulaciones anteriores a Hegel se hizo acreedor al indiscutible mérito de haber sentado definitivamente que el hombre, a menos de descender nuevamente al estado de vida animal, debe conocerse a sí mismo y ello

en términos de razón. Pero la visión del racionalismo exclusivamente orientada sobre el *poiema,* sobre la esencia, llevó también a una idea del hombre en la que éste aparecía, en definitiva, separándose de la dinámica continuidad de la vida y de las cosas. Así ocurrió, por ejemplo, que en lugar de definirse como poder de creación, la libertad fue reducida a simple poder de elección; una comunidad orgánica fue interpretada como conjunto de vidas individuales a guisa de átomos, los cuales podían ser reputados libres sólo en la medida en que cada una lo era para sí.

La reflexión filosófica tiene por finalidad restablecer dicha continuidad para que al dinamismo de la vida no resulten extrañas las propias objetivaciones del espíritu. Pero la reflexión filosófica tiene que elevarse todavía al plano de la razón, con lo cual la filosofía deviene esencialmente sistemática. De modo contrario a lo que pudiera parecer, esa finalidad concreta atribuída a la reflexión filosófica no impide que ésta asuma el carácter de un pensamiento que, por su propio dinamismo, tan apegado a la vida y a la experiencia, va configurando cada vez más un saber sistemático: racional. "La filosofía —dice Hegel— que no se construye en sistema es una continua fuga ante las limitaciones..." [74]. Construirse en sistema, entonces, es aprehender todas las cosas en tanto manifestaciones de lo absoluto. Hegel no piensa lo absoluto como lo que permanece separado (*solutus ab*), sino como lo que permanece unido a sus manifestaciones. En la "toma de conciencia" del vínculo que une entre sí a las diversas realidades finitas, la reflexión "levanta" la idea de absoluto por así decirlo, de modo que en la línea de desenvolvimiento dialéctico, procesada ahora por la razón, aquella idea viene a convertirse en el propio obstáculo de sí misma para organizarse en una nueva forma: el sistema aparece construyéndose a sí mismo.

Como no hay otra verdad, *otra realidad,* que la desocultada por los existentes a través del proceso del devenir del espíritu en la construcción sistemática, resulta entonces que *inteligible* es todo lo aprehendido en esta relación, con lo que nos sale al encuentro el estrecho maridaje de la noción de verdad, en Hegel, y su conocido enunciado: "todo lo real es racional y todo lo racional es real". La filosofía deviene así en saber sistemático y puede compararse a una línea curva cerrada

por la coincidencia del punto de partida con el de llegada. En su manifestación total lo absoluto "resulta ser" inmanente a sí mismo, pero ello no significa un cesar de su movimiento dialéctico interior.

Llegados a este punto, podemos penetrar en el sentido cabal y dinámico que toma ahora la idea de mediación. En la dirección metafísica del espíritu, un primer sondeo permite decir que designa específicamente "el proceso por el cual un ser renuncia a encerrarse en sí mismo y consiente en devenir otro distinto de sí" [75]. Fichte y Schelling hicieron uso de este concepto, pero en acepción estrictamente referida a la mera oposición lógica de los opuestos.

Si hacemos una incursión por la *Fenomenología del espíritu*, vemos que a la mediación se la define en términos precisos: "no es otra cosa que la igualdad consigo misma, moviéndose: en otras palabras, es la reflexión en sí misma, moviéndose; movimiento del yo que es para-sí. Ella es la mera negatividad que reducida al concepto denota el simple devenir".

En la *Lógica*, donde el movimiento de las esencias se identifica con el movimiento de la reflexión, la mediación es definida como la relación que se evidencia sin necesidad de considerar los términos relacionados. En general, se concluye allí, la reflexión es pura mediación. En la *Enciclopedia* y en la *Filosofía de la religión*, Hegel presenta definiciones casi análogas: "allí donde hay una relación entre dos términos diferentes y uno de ellos está esencialmente en relación con el otro, esta relación se llama mediación".

De los pasajes de la *Fenomenología* se infiere que el pensamiento tiende a concebir lo mediato y lo inmediato como dos realidades exteriores la una a la otra, aunque indisolublemente ligadas por el pensamiento especulativo. "Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu, o en cualquier otra parte —dice Hegel— que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de suerte que estas dos determinaciones no son separadas ni inseparables y la supuesta oposición se reduce a nada" [76]. Así, se va esclareciendo el significado más profundo de esta idea según la cual la interioridad de lo inmediato y de lo mediato oculta el secreto resorte de la mediación. Por este recurso —digamos— se expresa la vida del espíritu, que es devenir. Ello supone la consiguiente transfor-

mación de lo que es *en-sí* en *para-sí;* convierte la *sustancia* en *Sujeto,* porque el objeto de la conciencia deviene objeto de la conciencia de sí. La "toma de conciencia" de esa unidad de las oposiciones nos introduce en un mundo donde la reflexión y por ende la historia participan de lo absoluto, donde *el espíritu es para sí mismo su propio resultado.* Resultado al cual lleva la idea de mediación.

El pensamiento hegeliano en esta etapa de su evolución aspira a mostrar que el contenido de la idea de Sujeto se halla constituído, en última instancia, por el conjunto de sus relaciones con la totalidad del cosmos.

Conforme a lo expuesto hasta aquí no sería aventurado afirmar que ya aparecen en germen, pero de manera definitiva, los supuestos que más tarde se denuncian con todo vigor en las distintas modalidades del historicismo contemporáneo. La noción de mediación sólo puede ser entendida por su referencia a *lo otro* distinto de sí. Un término absolutamente aislado, puramente inmediato, no tiene sentido para Hegel; a este respecto cabe recordar aquí que esto mismo ha sido motivo de diferenciación entre Hegel y los románticos.

Lo inmediato —en las exigencias del sistema—, no tiene cabida para Hegel porque no contiene el momento de la mediación. En cambio este momento está presente en lo inmediato romántico, pero se trata allí de una mediación sentimental, irracional. Por otra parte, a fin de destacar una diferencia importante con el misticismo, recordemos que Jacobi interpretó un género de mediación en el orden de los seres finitos, pero la identificaba con esa mediación que niega o excluye el conocimiento de lo absoluto. Por lo tanto, la fisonomía de tal mediación era radicalmente opuesta a la que sostenía Hegel, porque en última instancia hacía que lo absoluto fuese inmediato. Aquí, aunque no sea nuestro propósito esencial abordar la cuestión de la intuición, podemos advertir cómo la concepción de Hegel tiende a desechar la intuición: "La *intuición sabia* que supone una larga virtuosidad, denuncia que la riqueza de su contenido interior le viene de la presencia de este movimiento de la mediación; cosa que, sin embargo, después ella misma (la intuición) no acepta reconocer" [77].

Al correr el año 1816, Hegel predecía que la filosofía de Jacobi, no obstante intentar la superación de todo dualis-

mo, estaba condenada al fracaso por la simple razón de que lo absoluto no era aprehendido allí sino en términos puramente subjetivos. En cambio, él dirigirá todo su esfuerzo a mostrar que sólo un verdadero proceso racional permite que lo inmediato, aquella intuición —llamémosle así— poco a poco vaya construyendo sobre sí misma la necesaria objetividad que la haga inteligible. El juego de inmediato y mediato se confundirá con el juego de unidad y diferencia, entendiendo siempre la unidad como producto de una superación por la cual aquello aprehendido incluye en sí mismo la diferencia. Los términos de la oposición Tesis-Antítesis nada serían en sí mismos si su realidad no les viniese de estar subsumidos y presentes en el interior de la Síntesis: lo absoluto es ser y devenir.

En íntima conexión con este tema, Hegel advierte que tanto para Fichte como para los románticos la esencia y finalidad última del hombre esá en la libertad. El hombre no tiene otro motivo que el deseo para sus acciones; resulta entonces que esa libertad sólo se hace presente en las aspiraciones a la pureza moral: el trámite es la negación del no-yo. Para aquellos pensadores y sus respectivos sistemas quedaban así actualizadas en el Yo las elevadas aspiraciones de la moralidad y de la libertad. Aquí incide la crítica de Hegel, pues en esto mismo él ve una oposición de carácter abstractivo entre el Yo y el No-Yo.

En la relación concreta hombre-mundo, este no-yo tiene que ser *puesto*: la naturaleza queda reducida a mero cadáver. El error fundamental que Hegel denuncia aquí consiste en detener o estatizar en dualismo el aspecto de la crisis, o sea la oposición que toda la vida moral implica. No habrían sido capaces de advertir la necesidad de superarla en una nueva síntesis. Hegel viene a decir que el compromiso en la finitud es ya revelación positiva de lo infinito; que la "toma de conciencia" de la lejanía de lo absoluto es ya conciencia de lo absoluto mismo. Por no haber sabido extraer las consecuencias positivamente dialécticas que esa misma oposición encierra y oculta, aquellos sistemas —en particular la filosofía moral de Fichte— no habrían hecho más que reforzar la dependencia del Yo respecto del mundo empírico. Así, la libertad del Yo no existiría sino en la medida en que niega las determinaciones del No-Yo; de este modo resulta indudable-

mente excluída la vida y la naturaleza. La libertad es afirmada, pero escindiendo la unidad.

Durante la primera parte de este período Hegel parece situarse al margen de la evolución que se había operado en el espíritu de Schelling: éste habría alcanzado una formulación mucho más intelectualizada de la visión del mundo que venía sosteniendo. El absoluto schellingiano sería ahora unidad del ser y del no-ser, del ser y del devenir, por lo que la teoría de la identidad entre espíritu y naturaleza parecería ahora mucho más asimilable a la concepción hegeliana del espíritu [78].

La idea de "síntesis resolutiva" germinaba ya por aquellos días en que Hegel esclarecía las exigencias de la reflexión para que la filosofía adoptase la forma de sistema. La concepción esencialmente *resolutiva* e *histórica* de la vida del espíritu —que Hegel sostuvo hasta llegar a la identificación de Lógica y Ontología— se anticipa con la aparición del *Sistema* (1802-3) donde no es difícil descubrir ya su originalidad en la sistematización de la *Fenomenología* (1807). Algunos epígonos se inclinan a ver en este interregno un reaparecer de los problemas que preocuparon al filósofo en los días de Frankfort [79].

El pensamiento de Hegel ofrece resistencias a ser esquematizado a menos de sacrificar su diversidad temática y riqueza especulativa. No obstante, puede decirse que en este período, de trabajosa evolución, lo más esencial reside en la crítica sostenida contra los sistemas dualistas, sin que esto implique negar el provecho de ellos obtenido. Esta crítica cifra su fuerza en un argumento de índole metafísica: los sistemas dualistas confieren valor absoluto a las categorías finitas por desconocimiento o rechazo de *la inmanencia de lo infinito en lo finito*. Hegel no podía admitir —con referencia indistintamente a racionalistas y a románticos— que el mismo acto por el cual la conciencia alcanza su unión a lo absoluto, signifique que ella no abraza sino la nada. De ser así, o sea que el resultado de aquella ansiada unión fuese un abrazo con la nada, ella —la conciencia— caería en la infelicidad al instante mismo y por el acto mismo en que creía logrado su reposo. No hay otro reposo que la verdadera posesión de lo absoluto —interpretando coherentemente a Hegel— de suerte

que, visto el fracaso a que conducen los sistemas dualistas, no cabe conferirle simplemente un papel negativo a toda determinación (límite) sino considerarla como *momento de una necesidad astuta y disimulada bajo el manto de la contingencia,* desplegándose en el ejercicio o juego de su propia actividad [80].

El acto por el cual todas las cosas —conservadas las efectivas relaciones existentes entre sí— se ofrecen o afloran en relación a lo absoluto, no es en modo alguno un simple *Aufgehobensein* (quedar en suspenso), o sea negación por exclusión, sino un *Aufheben,* es decir un negar activo y resolutivo donde *la oposición se resuelve en superación,* no en un mutuo aniquilarse. Lo finito se nos hace presente aquí —anticipándose— en el sentido que más tarde definirá el propio Hegel: *lo finito es trascender de sí.*

En resumen, Hegel nos apremia con estas ideas centrales: por un lado, se hace inteligible y constructivo el principio de la inmanencia de lo infinito en lo finito; finito es trascender de sí; por otro, la vida no puede menos que tender a superar toda oposición, de lo contrario se escinde en una inorgánica fragmentación de individualidades separadas; el individuo no puede menos que afirmarse como tal. Pareciera que nos vemos como enfrentados a una tragicidad necesaria [81].

En la profusa bibliografía hegeliana nada resulta tan difícil como hallar opiniones coincidentes en cuanto a la interpretación de la *Fenomenología del Espíritu.* Sin la intención de evaluar la mencionada obra, nos proponemos sólo mostrar qué sentido adquiere allí la noción de mediación. En un primer paso dicha idea la hemos indagado en su papel un tanto exterior; después la hemos visto cobrar cierta profundidad en virtud de que lo real —como expresión de una libertad que se va creando en la medida que asume su propio contenido— deviene accesible merced al itinerario cada vez más intelectual y reflexivo del proceso del espíritu hasta su propia asunción racional.

En la *Fenomenología,* Hegel ahonda el significado de esta idea y muestra su total virtualidad o potencia. La noción se refiere ahora a *la conciencia en mediación consigo misma,* acaso sea claro definirla como una *autognosis* del propio mo-

vimiento de la actividad espiritual. Digamos, un auto-ponerse del espíritu a sí mismo como otro. El espíritu —tal como Hegel lo concibe— dista mucho de ser una pura interioridad subjetiva; le es esencial expresarse, producirse en algo objetivo, extrañarse de sí. En suma, *devenir lo otro de sí* merced a una ruptura de su inmanencia interior. Anticipándonos para evitar posibles equívocos, advertimos que se trata de un *proceso abierto,* porque después seguirá un nuevo movimiento —no se entienda una mecánica— por el cual negándose, a su vez operará el tránsito a la "síntesis resolutiva". Esta dialéctica —nervio que hará sistema a la actividad espiritual— es a un tiempo *salida* y *retorno* sobre sí misma. Tal concepción de la actividad espiritual si bien preside la totalidad de la filosofía hegeliana, adquiere una dimensión prospectiva que aparecerá, a decir verdad, en su plenitud de sentido al término de la *Fenomenología.* La conciencia ha de hacer su travesía, toda una serie de *experiencias dolorosas,*[62] antes de encontrarse como "mediación consigo misma". Este movimiento aparece en lo más medular de las etapas que describe la *Fenomenología*[63].

El espíritu, antes de conocerse a sí mismo como aquello que unifica lo "subjetivo" y lo "objetivo", por su propia necesidad de expresarse, se despliega históricamente, se configura, ya en la forma de un *puro exterior,* ya de un *puro interior.* Estas formas, no obstante haber sido "producidas" por él, al *extrañarse* de él —sólo vuelven a *entrañarse* en lo absoluto— transitan perpetuamente, como errantes, de la una a la otra. La conciencia, que como hemos dicho debe realizar una serie de experiencias, se ve dolorosamente afectada —diríase sorprendida— por estos vaivenes de *las formas,* o sea trans-formación. Posteriormente, en otra instancia, la reflexión sobre este mismo proceso llegará a reconocer el secreto resorte del movimiento del espíritu que asume otro cariz por obra de la mediación. Hegel piensa haber encontrado en este concepto de la actividad espiritual, esencialmente definida como movimiento de mediación, un punto de vista original que le permitirá superar la oposición entre racionalismo y romanticismo. Conciliará tanto lo interior con lo exterior, cuanto lo subjetivo con lo objetivo y el sentimiento con la idea. Esta vez la

superación se cumplirá en un plano estrictamente filosófico, siempre bajo la forma de sistema.

El mismo filósofo nos advierte: "En la *Fenomenología del espíritu,* la cual constituye la primera parte del sistema del conocimiento, he tomado el espíritu en su más simple aparición; he partido de la conciencia inmediata a fin de desarrollar su movimiento daléctico hasta el mismo punto en que comienza el conocimiento filosófico, cuya necesidad se encuentra demostrada por su mismo movimiento"[54]. Por otra parte, fácil es interpretar estas palabras de Hegel para comprender por qué la *Fenomenología* comienza por presentarse como una suerte de introducción al sistema; del mismo modo torna lúcido el fin a que parecen responder las secciones que tratan de la *Conciencia,* la *Conciencia-de-sí* y la *Razón.* En cambio aquello que sin duda debiera ser la exposición del sistema adopta la fisonomía de una suerte de Filosofía de la Historia. El movimiento de la mediación no tiene en la *Fenomenología* un valor formal en lo que se refiere al conocimiento. Por el contrario, extiende sus alcances hasta los contenidos del saber, cosa perfectamente admisible si no olvidamos que el hecho de presentar, en la segunda parte, la forma de una reflexión filosófica sobre los procesos históricos, muestra ya el tratamiento de lo que más tarde será contenido esencial en las determinaciones del "espíritu objetivo"y del "espíritu absoluto".

En última instancia la *Fenomenología* responde a la crítica que la conciencia hace de su propio saber a fin de determinar el valor objetivo del mismo. Desde el Prefacio, pasando por la Introducción hasta el último capítulo, el autor ha ido desenvolviendo su pensamiento a través de oposiciones que pueden ser identificadas con las etapas que ha ido cumpliendo, en su desarrollo histórico y por sucesivas negaciones, la vida del espíritu. Son, por decirlo así, los cambios —no meras mutaciones, sino trans-formaciones y auto-desarrollo— que a través de sucesivas experiencias revelan los compromisos de la conciencia como conocimiento y como vida del conocimiento.

Hegel, a diferencia de Kant, revela que, en su relación con el objeto, el conocimiento no hace más que referirse a sí mismo. Por eso, aunque en realidad late igual problema crítico que el planteado por Kant, o sea cómo darle valor absoluto a nuestras afirmaciones toda vez que lo que se nos

aparece en el objeto conocido es contingente y empírico?, la solución dada es totalmente distinta. Tal solución tiene su cifra o clave en esta otra idea de raíz más profunda y más orginal, a saber, que *momento del objeto* y *momento de la conciencia-de-sí* —tradicionalmente opuestos e inconciliables para el sentido común y para los sistemas dualistas— no son más que dos aspectos separados por un estilo de pensar abstracto pues en verdad son lo "producido" por una misma actividad espiritual. Así, vemos que en Hegel es siempre dominante la idea de que todos los sistemas de pensamiento y todas las actitudes prácticas son producto de un proceso seminal del espíritu cuya verdad implícita hay que desentrañar para convenir en que *lo real es progresiva revelación del espíritu a sí mismo.*

Lo propio de la *Fenomenología,* como esbozo del sistema "abierto", reside en la conciliación lograda entre todas las concepciones opuestas y principalmente en haber unido la idea de *un devenir eterno,* a la idea de *un devenir temporal.* La conciencia que el individuo logra tener de sí mismo, como espíritu, está basada, en última instancia, sobre la apropiación de la cultura a la que ha llegado la humanidad a través de los tiempos. Una conciencia así "levantada", al retomar el sentido dialéctico del pasado, viene a darse a sí misma, asumiéndolo, aquel sentido sustancial que le faltaba: lo Absoluto es así Ser y Devenir. Visto en este movimiento se anuncia aquí una doble concepción del espíritu, según que éste sea concebido como actividad de orden histórico o actividad de orden supra-histórico. En el primer caso, dicha actividad no parece tener fin, su historicidad nos la presenta como fundamentalmente inacabada: en su centro se ha instalado el no-ser, solamente *deviene.* En el segundo caso, esa perpetua separación de sí mismo, que es la vida de este espíritu, no es destrucción del pasado sino camino hacia la *toma de conciencia perfecta de-sí y para-sí.* La actividad es ahora eternamente acabada, el espíritu se construye él mismo en sus direcciones. He aquí reunidas las ideas de devenir eterno y de devenir temporal. "Es la revelación que el Espíritu tiene de su propio poder para espiritualizarlo todo, la que se resuelve en la posibilidad que él tiene de reducirlo todo a la Idea. La historia es absorbida en la lógica" [65].

Así, la *Fenomenología,* que en un primer momento apare-

cia como obra destructiva, finalmente se muestra como la más conservadora de todas. El principio que la hace nueva en la vitalidad que conserva y fecunda en las prospecciones a que invita es el mismo principio que le permite al autor la conciliación entre las dos direcciones del espíritu, a saber la histórica y la metafísica; ese principio es la mediación. Espíritu histórico y supra-histórico es lo mismo que Devenir temporal y Devenir eterno: la idea de *mediación consigo misma* con la que se da término al programa de la *Fenomenología*. Al introducirse tal noción este movimiento se cierra sobre sí mismo, se introduce así en el espíritu la ruptura primera que lleva a la objetivación racional. El *acto esencial* del espíritu viene a ser *expresarse,* la *función* del mismo en cambio es *reconocerse.* El resorte —mediación— de la historia ya no es más el juego del amor divino consigo mismo, sino el largo y doloroso trabajo de lo negativo que supone la mediación de la conciencia consigo misma. Esta idea de la mediación, tal como aparece ahora definitivamente elaborada, le permite a Hegel concebir y explicar de modo triádico (subjetivo-objetivo-absoluto) el proceso que constituye la realidad de los seres "haciéndose", particularmente el hombre —no como realidad antropológica sino existencial, *Dasein.* En el Prefacio de la obra mencionada se lee que la finalidad de la misma es mostrar que *lo Absoluto es Sujeto y no Sustancia.*

El papel que juega en todo el sistema de Hegel la idea de la mediación vista a través de las direcciones religiosa, histórica y metafísica del espíritu, significa tanto como desenvolver los tres estadios evolutivos de la Idea en su devenir como espíritu subjetivo, objetivo y absoluto.

Hay pensadores con destino. Esta afirmación adquiere singular relieve con referencia al *caso* Hegel.

Ciertas filosofías albergan insospechada vitalidad, en especial por su sentido prospectivo. En verdad, en ellas vemos gravitar de un modo u otro el pasado. Ello no sorprende tanto como su vocación de futuro, o mejor dicho su intrínseca y potencial capacidad para la reactualización.

De tales pensadores y de esas filosofías no cabe hablar de extinción. Invitan más bien a ser interpretados como ela-

boraciones del espíritu seminal y no como meras respuestas a la circunstancia relativa.

Sin embargo, no son pensadores y filosofías emergentes en una nebulosa ideal. Todo lo contrario, los vemos nacer motivadamente en función de los problemas de su época o tiempo histórico real. Los vemos también debatirse en el concreto imperativo de asegurar las categorías y los valores que exigen vigencia actualizada a través de los dominios de la teoría y la praxis existenciales.

Ha de entenderse entonces que tienen un extraordinario poder fecundante y que se hallan como asistidos por quién sabe qué inextinguible llama renovadora que les otorga perduración más allá de su ocasional surgimiento.

Estamos tentados a decir que dichas filosofías son eternas porque han sabido interiorizarse de la historicidad superable de la praxis y la gnosis temporalizada del existente humano. Su signo es trascender de sí para que el hombre pueda domiciliar en este mundo su existencia creadora, liberándose a sí mismo en la tierra de los hombres.

Esto puede decirse sin ambages respecto de una filosofía como la de Hegel, pues resulta un hecho incontrovertible que la progresiva maduración de su pensamiento, en todas las etapas de ahondamiento paulatino y tenaz, respondía a la necesidad de hallar soluciones a la problemática yacente en el seno de la sociedad y la cultura de su tiempo, en la complejísima red de los conflictos del hombre en su mundo. Si aquel fue el destino que le dió nacimiento, las problemáticas actuales también aseguran su destino de hoy: actualizarse en pensamiento y acción, o como diría el mismo Hegel, en *idea* e *historia*.

NOTAS:

[1] Como información bibliográfica señalamos las ediciones completas y autorizadas de las obras de G. W. F. Hegel:

a) G. W. F. HEGEL, *Werke, vollständige Ausgabe durch einen Ve-*

rein von Freuden des Verewigten. Leipzig, 1832-1845. Edición en 18 tomos. En el año 1887 apareció el tomo Nº 19 que contenía la correspondencia y completaba así esta edición fuente principal.

b) G. W. HEGEL, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, hsgg. von Hermann Glockner. Stuttgart, 1927-30. Se trata de una reimpresión bastante mejorada de la edición anterior.

c) G. W. HEGEL, *Sämtliche Werke*, hsgg. von Georg Lasson. Publicación iniciada en Leipzig 1905. Edición crítica y enriquecida con un gran acopio de notas. Iniciada por G. Lasson suele ser citada con este nombre, pero ha sido continuada bajo la responsabilidad de J. Hoffmeister.

A esta referencia sobre las ediciones completas conviene agregar, por su importancia bibliográfica, los siguientes trabajos de compilación y documentación para las fuentes:

a) *Hegels theologische Jugendschriften*, hsgg. von Hermann Nohl. Tubingen 1907.

b) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hsgg. von J. Hoffmeister. Stuttgart 1936.

c) *Hegels Archiv*, von G. Lasson (T. I, 1 y 2; T. II, 1 y 2).

d) *Beitrage zur Hegels Forschung*, von G. Lasson.

A nuestro juicio también debe consignarse la aportación de K. L. Michelet para las fuentes de documentación:

a) K. L. MICHELET, *Werke*: Vol. I. *Philosophische Abbandlungen*, Berlín 1832. Comprende el texto depurado correspondiente a los escritos conocidos con el nombre de *Differenz* (donde Hegel va pronunciando su distanciamiento de los sistemas de Fichte y Schelling). Comprende también los textos depurados de los tres artículos del *Kritisches Journal der Philosophie*, Tubingen 1802, vol. II, fasc. I.

En esta noticia de información bibliográfica, limitada sólo al problema de las fuentes autorizadas, cabe dejar constancia de la edición alemana de 1835 realizada sobre la de Leipzig (1832-1845) que mencionamos en primer término. Ese texto, uno de los más autorizados y que suele citarse como "edición de Berlín, 1835", significa una valiosa contribución a la exégesis hegeliana en virtud de los aportes de Merheineke, Schulze, Gaus, Henning, Hotho, Michelet y Förster. La edición estuvo a cargo de von Duncker und Humblot. Berlín, 1835.

En la cuestión relativa a las fuentes originales del pensamiento de Hegel adquiere notable importancia el hecho de la publicación de "cursos" realizados por el autor y que por diversos motivos sólo vieron la luz después de la muerte del filósofo:

a) *Lecciones sobre filosofía del arte*. Publicados bajo la denominación de *Estética*. Compilación a cargo de Hotho, editor de las mismas. Se trata de materiales diversos, entre los cuales hay escritos del mismo Hegel utilizados en sus cursos de 1818 a 1829, pero también se agregaron notas y material registrado por discípulos de Hegel. En tal sentido son importantes las notas del propio Hotho, las de tres asistentes a las lecciones cursadas en el año 1826 y cinco cuadernos de notas correspondientes al curso realizado entre 1828 y 1829.

b) *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Material correspondiente a cursos desarrollados entre 1822 y 1831.

c) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Cursos iniciados en el año 1823 y desarrollados hasta 1826.

d) *Filosofía de la religión*. Cursos de 1821 y desarrollados con algunas interrupciones hasta 1831.

Es significativo el hecho de que estos trabajos, como material de cursos, cubren un lapso que va de 1821 a 1831, es decir entre la aparición de la *Filosofía del Derecho* (1821) y el importante «compte rendu» al libro d'Ohlert: *Der ideal-realismus* (1831).

[2] G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1897). Corresponde a la etapa más fecunda de Hegel en el sentido de ahondamiento espiritual e iniciación en la ruta definitiva de su pensamiento. Basta señalar que a este período pertenece también la *Jenenser Logik*, si bien es necesario discriminar pulcramente en esta etapa los escritos que vienen perfilando las ideas del filósofo, desde la llamada etapa de los manuscritos completos del período teológico-juvenil, hasta el sistema esbozado en la *Fenomenología*. Resulta así admisible que algunos epígonos, entre ellos Nicolao Merker, se inclinen a destacar que si bien entonces hallábase en gestación la *Lógica* de Jena, esta obra requiere una consideración independiente de tales escritos.

Hay cierta unanimidad en la apreciación de que entre aquellos escritos del período teológico-juvenil y la *Fenomenología del Espíritu* se encuentra la célebre *Lógica* de Jena y, a juicio de N. Hartmann, ésta contiene el fundamento de una primera elaboración del sistema definitivo, aunque allí todo está todavía en preparación, diríase en potencia. En cambio, si accedemos a una comparación con la *Fenomenología*, podemos afirmar que ella es una primera elaboración conceptualmente completa; dicho de otro modo, una sistematización del propio pensamiento en que Hegel revela madurez filosófica y una lograda unidad de pensamiento.

Esto no es óbice ni contradice nuestra opinión acerca de la significación de la *Fenomenología*. Creemos que lo que ha de entenderse es que todo el sistema ulterior se halla aquí en "esbozo". Más aún, no se trata de un esbozo estático como una suerte de sistema en miniatura; por el contrario, sostenemos que se trata de un prebosquejo dinámico que nada afecta a la ulterior programática del sistema hegeliano. Lo que intentamos sugerir es que en la Fenomenología del Espíritu hay no sólo la introducción al sistema —cosa muy repetida por algunos epígonos— sino más bien un cúmulo de virtualidades o pensamiento seminal que permite valorar prospectivamente a la filosofía de Hegel como un pensamiento excepcionalmente dotado de aptitud para su incesante actualización en el devenir del quehacer filosófico.

Formuladas estas aclaraciones y situada la *Fenomenología* en el período mencionado, cabe recordar que su aparición coincidió con la célebre batalla de Jena, episodio estrechamente vinculado al sentido que Hegel otorgaba —y no ocultaba— a la gestión napoleónica como efectiva realización de los ideales promovidos por la Revolución Francesa.

Los escritos de Hegel pertenecientes al período de Jena fueron publicados bajo el celoso cuidado de G. Lasson en las acreditadas ediciones a que ya hemos hecho referencia. Con relación a la *Fenomeno-*

logía del Espíritu no es aventurado decir que su importancia y una más justa evaluación de su significado es obra de este siglo. Naturalmente, a nadie escapa que semejante juicio de valor relativo a esta obra ha estado en función de lo que se llamó la declinación de Hegel y lo que posteriormente se calificó de auge o revitalización del espíritu hegeliano. No podemos aquí entrar en el análisis de los factores que determinaron esos vaivenes, pero para apreciar —al menos de modo aproximado— el constante y renovado interés de nuestro siglo por un Hegel abierto basta con mencionar las traducciones que se realizaron precisamente de la *Fenomenología*. Nos referimos a aquellas que si bien pueden ofrecer margen para la crítica respecto de la interpretación, quedan como testimonio de un meritorio esfuerzo y de la importancia que reviste el pensamiento de Hegel para nuestros días. Así tenemos la versión inglesa de J. B. Baillie, editada en 1910 y revisada para la edición de 1931. Existe también la traducción al francés realizada por J. Hyppolite, editada en 1939 y revisada para la edición de 1941. Finalmente, cabe mencionar la traducción al italiano de E. De Negri, publicada en 1933 y revisada para una segunda edición de muy reciente data.

[3] Cfr. nuestro trabajo sobre *La mediación;* publicado en "Cuadernos de Filosofía", fasc. II, año 1949. Edición del Instituto de Filosofía de la F. F. y L. de la Universidad de Buenos Aires.

[4] HENRI NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Publicado en Aubier. Editions Montaigne. París, 1945. Tesis para el doctorado en la Facultad de Letras de la Universidad de París. En nuestro trabajo seguimos muy de cerca algunas interpretaciones de este autor, tanto por el tema que nos ocupa cuanto porque en él hay una de las valoraciones significativas de la Fenomenología.

[5] H. NIEL, *op. cit.*, cap. X, pág. 355 y sigs.

[6] H. NIEL, *op. cit.*, cap. II, pág. 70.

[7] H. NIEL, *op. cit.* Esta es una de las ideas centrales en la tesis del autor.

[8] G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, cap. Sobre el saber absoluto". He aquí uno de los rasgos más notables de esta obra en lo que atañe a la filosofía como disciplina. Se la ha considerado, a nuestro juicio acertadamente, como una Gnoseología, pero con una notable diferencia respecto de las teorías sistemáticas del conocimiento. Se trataría de una Gnoseología orientada a describir y mostrar el singular autonoconocimiento del espíritu a través de las etapas en que históricamente se ha ido desplegando. Nikolai Hartmann se inclina a favor de esta interpretación, otros han querido ver en esta obra una suerte de Antropología, y no falta quien la considera lisa y llanamente una Filosofía de la Historia. De todos modos, hay unanimidad en cuanto a interpretarla como descripción del proceso espiritual hasta la toma de conciencia-de-sí; desarrollo en autosuperación del espíritu mediante el sistema de la razón y por ende instauración del saber absoluto.

[9] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 577.

[10] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 384.

[11] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 384.

[12] H. NIEL, *op. cit.* El autor advierte que cuando Hegel dice aquí

"cristianismo" conviene pensar en "protestantismo", tanto por su formación en teología protestante cuanto por las motivaciones surgidas en el seno de aquella comunidad religiosa y que al filósofo interesaban profundamente.

[13] La concepción hegeliana del espíritu como forma de laboriosidad en el tiempo nos parece una de sus vetas más originales y profundas. Dicha concepción resulta evidente a lo largo de toda su vida y en toda su elaboración filosófica. En cierta medida, las etapas por las que pasa Hegel, en especial las que lo fueron distanciando de Fichte, Schelling y otros, resultan notablemente esclarecidas si se considera que su pensamiento va confirmándose cada vez más en esta concepción del espíritu laborioso. Con relación a nuestro tema es útil advertir que la misma idea de mediación supone esta incesante laboriosidad del espíritu. Ello viene nutriendo, por así decir, la idea de mediación en sus balbuceos desde los escritos teológicos juveniles. Se la descubre después en la raíz misma de las críticas y refutaciones a los pensadores que Hegel agrupa bajo la denominación de *Reflexionsphilosophie* y en consecuencia viene a marcar uno de los rasgos más salientes de la *Differenz*. Finalmente, esta visión del espíritu laborioso aflora en toda su pujanza en las páginas de la *Fenomenología* donde es casi una constante presencia germinativa que invita a valorar esta obra como síntesis de un proceso "abierto" y "prospectivo" sin mengua de su rigor sistemático. Se llega así al inextricable vínculo de la laboriosidad del espíritu y la idea de mediación, cuyo desenlace en la *Fenomenología* consiste en dar paso al espíritu hacia el "saber absoluto" y su ulterior despliegue en términos de razón. Esto mismo constituye un aspecto fundamental de la valoración de la obra, pues aquí se halla uno de los puntos que marcan la definitiva ruptura con el sistema schellingiano. Si bien Hegel no lo nombra directamente, sus alusiones van sin duda dirigidas al jefe espiritual del romanticismo filosófico, y ello ha hecho decir a más de un comentarista que la *Fenomenología* tiene en última instancia esa intención. Sin que nos importe ahora este detalle, lo que sí queremos poner de relieve es la última y solidaria unidad que se denuncia en la *Fenomenología* respecto de espíritu laborioso y mediación. Indicamos que hay entonces un proceso, que hasta la *Fenomenología*, inclusive, presenta una fisonomía, a modo de ciclo que se cierra y al mismo tiempo se abre en otras perspectivas, las cuales trazan el plan de la Lógica como Ontología. Esto explica por qué hablamos de la mediación y su "desenlace" en la temática general de la *Fenomenología*.

[14] H. Niel, *op. cit.* El autor en esta parte de su tesis enfatiza —pensamos— la visión hegeliana de los dioses griegos. De todos modos, es bien sabido que en esta etapa Hegel adhería a la interpretación de los dioses, digamos olímpica y si se quiere hierática. No es el caso de desviarnos aquí en consideraciones sobre tema tan apasionante, simplemente advertimos que, respecto de la idea de divinidad que tenían los griegos, hay otras interpretaciones radicalmente distintas a las que preconizó Hegel. No obstante, cabe reconocer que en el largo período de tránsito del *Mito* al *Logos*, se ve también, paralelamente, una variancia en la concepción de la divinidad, en el sentido de una mayor

serenidad, hieratismo y objetividad. Tal vez esa ha sido la intención de Hegel en lo que se refiere a la interpretación de los dioses olímpicos y sin duda esto mismo es lo que Niel ha querido destacar.

[15] G. W. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, passim. Ver especialmente Prefacio.

[16] Jean Wahl, *La malheur de laconscience dans la philosophie de Hegel*. Primera edición, 1929. Segunda edición, P.U.F. París, 1951. La aparición de esta obra suscitó en su momento grandes polémicas. El autor destaca el hecho de que, sin perjuicio de su posterior desarrollo, la filosofía de Hegel tendría origen en una profunda inquietud de tipo religioso. El giro inicial de la filosofía hegeliana se constituiría a expensas de una reflexión sobre la experiencia religiosa. Esta interpretación, no por cierto exclusiva de Wahl, adquiere en este autor un cierto sello personal en la medida en que hay alguna proclividad a ver en todo esto una temática orientada al problema de la salvación del alma individualmente considerada.

[17] H.Niel, *op. cit.* Ver Introducción. He aquí uno de los aspectos en que la interpretación de Niel difiere fundamentalmente de la de Wahl. En un reciente trabajo de R. Garaudy (*Dieu est mort: étude sur Hegel*, P.U.F. París, 1962) si bien la valoración de Hegel responde a la particular concepción marxista del autor, se advierte en el problema religioso una mayor coincidencia con Niel, especialmente en lo que se refiere a la salvación del alma en el seno de la comunidad.

[18] H. Niel, *op. cit.* cap. I.

[19] En esta etapa tres son las obras principales que marcan la paulatina superación del problema de la "subjetividad" en el cristianismo:

1. *La vida de Jesús.* (1795).
2. *La positividad de la religión cristiana.* (1796).
3. *El espíritu del cristianismo y su destino.* (1799).

[20] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, versión francesa de T. Martin, págs. 7-13. Ed. Aubier, París, 1939.

[21] G. W. F. Hegel, *Vie de Jésus*, versión francesa de Ph. Rosca, pág. 49. Edición Aubier "Oeuvres de Hegel", París, 1942-44.

[22] *Idem.* Es significativo este pasaje por su doble implicación, pues si por un lado revela la superación del célebre tema en torno a la relación amo-esclavo, por otro lado revela también la distancia que ya ha tomado Hegel con relación a la moral kantiana.

[23] R. Garaudy, *Dieu est mort: étude sur Hegel*. Cap. I. pág. 39. Edición P.U.F. París, 1962.

[24] Si trasladamos este esquema del plano religioso al plano moral, es fácil comprender la línea secreta que une la temática del idealismo alemán. Kant y su filosofía moral constituye el ejemplo más ilustrativo de lo que en Hegel es la "positividad". En el paso de las conclusiones de la *Crítica de la Razón Práctica* a los conceptos desarrollados en *La Religión en los límites de la pura Razón*, tendríamos la formulación filosófica en los tiempos modernos de aquella misma "positividad" en que devino la dirección religiosa del espíritu. La relación de "dominación" en la figura del amo y el esclavo, que Hegel expone para caracterizar la religión de Abraham, no es en modo alguno abolida

por Kant, como lo demuestra clara y exhaustivamente R. Garaudy (*op. cit.*, cap. I).

[25] H. Niel, *op. cit.*, pág. 62.

[26] H. Nohl, *Dokumente...* a cargo de J. Hoffmeister. En su compilación y exégesis bibliográfica se han agrupado los escritos religiosos de Hegel. Ver pág. 283 sobre el amor como movimiento de la mediación.

[27] G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*. Cfr. anexo IV. El amor, pág. 142 y sigs.

[28] Una vez más vemos cómo en la elucidación de la religión positiva, la temática se extiende a la ética kantiana porque ella es, en el concepto de Hegel, un ejemplo de tal positividad. En la *Cr. de la Raz. Prác.* el haber hecho de Dios un postulado de la razón significa para Hegel que la concepción kantiana de la moralidad es bastante similar al carácter de "dominación" de la religión de Abraham, y en tal sentido no logra abolir la relación amo-esclavo. Ahora bien, en Kant el ideal no se instala en el orden del ser sino del deber-ser y ello, según interpretación de H. Nohl, no suprime la positividad sino que la confirma. Cierto que, por la autonomía de la voluntad pura, la filosofía moral kantiana sería ejemplo de una "positividad interiorizada" según la fórmula de Peperzak (cfr. R. Garaudy, *op. cit.* pág. 36), pero de todos modos lo que importa acentuar es que Hegel a la heteronomía —positividad— no opone solamente la Razón —como Kant— sino el Amor. Por este motivo decimos que en la visión hegeliana del proceso del espíritu una sistematización de la ética como la de Kant forzosamente tiene que ser evaluada en el esquema conceptual de la "positividad".

[29] N. Merker, *Le origini della Logica hegeliana: Hegel a Jena*, Edición Feltrinelli, Milán, 1961. Este autor dedica buena parte de su esfuerzo al desarrollo de la idea de la filosofía hegeliana como exigencia de mediación. Por lo demás, su principal interés radica en la fundamentación de la *Jenenser Logik*, lo cual dista de la programática que hemos trazado.

[30] Es innegable que la sistematización de la filosofía en Hegel adopta la estructura racional y afirma desarrollarse en términos de razón. Hasta se habla de panlogismo y no faltan interpretaciones de la dialéctica en sentido "mecánico" como reflejo de la cosmovisión del racionalismo clásico del siglo XVII. Pero si algo hay evidente e incontrovertible es que lo racional en Hegel hállase a distancias siderales respecto al peculiar racionalismo del período de la ilustración. Entre el conocido principio spinoziano, según el cual "el orden y conexión de las cosas es idéntico al orden y conexión de las ideas", y el no menos conocido principio hegeliano de que "todo lo real es racional y todo lo racional es real", media nada menos que una concepción diametralmente distinta de la razón. Hegel ha temporalizado la razón y si Kant, desde el punto de vista de un análisis de la razón, puede ser considerado como el último gran representante del *Aufklärung*, también nos ha brindado el testimonio de la "Dialéctica Trascendental" (Libro III de la *Crit. de la Raz. Pur.*). Allí, al ser conducido a la irreductibilidad de las Antinomias, decretó la imposibilidad de un conocimiento de lo absoluto. Hegel ha sabido explotar al máximo esta

limitación iluminista de Kant mostrando con su filosofía y su método que lo esencial estaba precisamente en lo que Kant no supo o no estaba en condiciones de aceptar, a saber que la razón es intrínsecamente dialéctica.

[31] H. NIEL, *op. cit.* passim.

[32] En torno a esta cuestión relativa a las preocupaciones del Hegel juvenil por los problemas religiosos, políticos y sociales de su tiempo, hay una abundante bibliografía que puede ser evaluada en dos grandes grupos: a) la de los que consideran que esto ha tenido poca o escasa importancia en la génesis de la filosofía de Hegel; b) la de los que le atribuyen una importancia tan decisiva que a ello se debería el rasgo peculiarmente "historicista" de su pensamiento. Por otra parte, esta misma valoración del Hegel juvenil hasta su ruptura con los románticos ha determinado también interpretaciones muy diversas en el seno de la filosofía del siglo XX orientada en la problemática de la existencia. Finalmente, conviene estar avisado en cuanto a esta misma valoración del "Hegel juvenil" y del "Hegel tardío" por lo que ello significa en la llamada "declinación" de la filosofía hegeliana reputada como inepta para la crisis de la hora actual, cosa que se presenta en evidente contraste con la llamada "vitalidad" de la filosofía hegeliana considerada con aptitud para desencadenar renovados y prospectivos intentos de actualización.

[33] H. NIEL, *op. cit.* pág. 24.

[34] R. GARAUDY, *op. cit.* Mientras en las paginas de Niel se hace mención a los griegos solamente, en la obra de Garaudy se incluye el humanismo romano. (Cfr. cap. I passim). Con referencia a la "religión de los hombres libres" el problema en Hegel deja abierta la posibilidad de muchas interpretaciones por su calificación del cristianismo como "religión privada". De aquí las disputas suscitadas con relación al aspecto de la salvación, como hemos indicado anteriormente.

[35] H. NIEL, *op. cit.* pág. 25 y sigs. Esta es una visión atribuída a Hegel respecto del mundo griego y sin duda responde a la idea winckelmanniana definidora de la cultura griega. Sin embargo, desde un punto de vista estético el problema es más complejo y el mismo Hegel, debido a su estrecha vinculación con Hölderlin, progresará en su interpretación del espíritu que informaba la cultura griega. Esto no invalida en nada la concepción hegeliana del mundo griego desde el punto de vista religioso.

[36] G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu.* Cfr. Pref. passim. *Enciclopedia,* passim. Ver también H. Niel (*op. cit.*) pág. 26 y sigs.

[37] Este es un largo proceso de maduración filosófica. Tal vez constituya la veta más esencial en el programa del idealismo alemán, de Kant a Hegel. Está íntimamente vinculado a los orígenes de la *Jenenser Logik* y configura una temática ilustrativa para entender el proceso de la *Differenz*, así como las críticas de Hegel a los *Reflexions philosophen.* En la *Fenomenología* surge con claridad que el autor ha logrado dejar atrás el lastre de aquel racionalismo.

[38] H. NIEL, *op. cit.* pág. 28 y sigs.

[39] En cuanto al cabal sentido hegeliano de "desventura" cfr. *Fen. del Esp.* Cap. "La conciencia desventurada". Para una más ajustada

interpretación del sentido de este célebre capítulo, véase también J. Wahl (*op. cit.*) especialmente sus comentarios en caps. IV y V, págs. 136-147.

[40] H. Niel, *op. cit.* cap. III passim. Cfr. también Nikolai Hartmann: *Filosofía del Idealismo Alemán,* tomo II. Ed. Sudamericana, B. A., 1960.

[41] Esta visión hegeliana es inseparable del concepto de "destino". A lo largo de la evolución de su pensamiento nos encontramos que Hegel va logrando mayores precisiones sobre esta idea (ver Niel, *op. cit.* passim). Lo cierto es que ya apunta en los escritos de la primera época, pero la vemos después en el desarrollo de la *Fenomenología* al acuñar la noción de *Dasein* como existencia en cuya estructura "lo finito encierra lo infinito", cuya mutua implicación exige la superación (*Aufhebung*) en un constante trascender-de-sí en el plano de la historicidad lógico-dialéctica que sigue la Idea. No puede extrañar entonces que en ciertas direcciones de la filosofía actual se encuentren los mismos elementos que la filosofía hegeliana puso en movimiento, entre éstos tiene lugar preminente la noción de "destino". Es indudable que las preontologías han debido mirarse en este espejo.

[42] G. W. F. Hegel, *Fenomenología,* cfr. Pref. *Fil. de la Hist.* y *Fil. de la Relig.* passim. Cfr. también H. Niel *(op. cit.),* cap. XII-XIII.

[43] G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico.* Edic. Le Monnier. Firenze, 1929.

[44] H. Niel, *op. cit.* Introducción y cap. I. Esta es una imagen cuyas tintas resultan tal vez un poco cargadas, pero Niel —a quien seguimos en este aspecto— se basa en las investigaciones de Th. Haering, en la correspondencia entre Hegel y Hölderlin, así como en las cartas de G. F. Lessing. Para la elucidación exhaustiva de este proceso cfr. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels;* «Gesam. Schrif.» Tomo IV. Berlín, 1921. Cfr. también R. Garaudy, *op. cit.* cap. I.

[45] A fin de evitar posibles equívocos, recordamos que Hegel acepta y deja bien sentada la diferencia de significados atribuibles a Jesús y a Cristo, cosa que habrá que tener en cuenta para la mejor comprensión de la problemática de este trabajo

[46] H. Niel, *op. cit. Cfr.* Introducción y cap. I. Passim. En estos pasajes Niel muestra con lujo de detalles el vivo interés de Hegel por la religiosidad de los griegos y la del período que dio nacimiento al cristianismo. Sobre tal proceso cabe mencionar la obra de Th. Haering como fuente de información seria y documentada. Cfr. también Dilthey (*op. cit.*) así como Della Volpe (*op. cit.*)

[47] H. Niel, *op. cit.* Introducción y cap. I. passim. Cfr. también a este respecto R. Garaudy (*op. cit.* Cap. I) y J. Wahl (*op. cit.*) passim.

[48] Hegel retomará más tarde este problema. Así en la *Fil. de la Hist.,* indagando sobre la misma cuestión, mostrará la importancia que tiene en la valoración de la religiosidad del siglo XVIII el haber dejado defintivamente la "religión natural". Cfr. también H. Niel (*op. cit.* Cap. IX).

[49] H. Niel, *op. cit.* Cap. I.

[50] G. W. F. Hegel, *Fenom. del Esp.* Cap. "Sobre la conciencia desventurada". Cfr. también J. Wahl (*op. cit.*).

[51] H. NIEL, *op. cit.* Cap. I. El autor se basa en la profusa documentación que al respecto ofrece Th. Haering.

[52] H. NIEL, *op. cit.* Cap. II.

[53] G. W. F. HEGEL, *op. cit.* Ver nota Nº 19 de este ensayo.

[54] H. NIEL, *op. cit.* Cap. II. Se pueden discernir en esta biografía los aspectos netamente kantianos de los hegelianos. Haering sostiene que esta obra de Hegel revela una profunda originalidad. Dilthey se ha pronunciado sobre esta biografía señalando que hay en ella una evidente influencia del pensamiento kantiano. Wahl destaca que sobre el fondo de la religiosidad del pueblo judío apareció Jesús, cuya significación profética habría exaltado Hölderlin, en su época de amistad con Hegel. Este habría abandonado muy pronto aquella concepción.

[55] H. NIEL, *op. cit.* Cap. I. passim. El autor pone serias reservas contra aquellos que han querido ver en el Hegel de este período un místico. Haering insiste en que nada había de místico en Hegel ni siquiera en sus entusiasmos poéticos. Cfr. G. della Volpe (*op. cit.*). En todo caso —decimos— podrá hablarse en Hegel de una mística de la razón, como lo han señalado enfáticamente algunos.

[56] H. NIEL, *op. cit.* Cap. I.

[57] Es obvio que Hegel tiene que rechazar la absolutez de los sistemas de Kant y Fichte pues, si bien se basan en la razón, implican ahistoricidad: se trata de una absolutez abstracta. Se ve obligado también a rechazar la absolutez de los pensadores románticos pues, si bien parecieron más arriesgados en lo histórico, en última instancia presentan lo abstracto como infinito (externo) y únicamente afirmado por la vía del sentimiento, o sea que implica irracionalidad: se trata de una absolutez que al abolir las diferencias concluye confundiendo lo real y transformando la realidad efectiva en irreal.

[58] G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la Historia*, Cap. II. pág. 163, traducción francesa de Gibelin.

[59] H. NIEL, *op. cit.* Cap. IX, pág. 339.

[60] G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la Historia*, Cap. XVI, pág. 198 (*op. cit.*).

[61] G. W. F. HEGEL, *Idem.* Cap. XVI, pág. 193 y sigs.

[62] H. NIEL, *op. cit.* Cap. IX. pág. 339 y sigs. El autor destaca una vez más que la filosofía religiosa de Hegel es esencialmente una reflexión sobre la conciencia religiosa protestante.

[63] H. NIEL, *op. cit.* Cap. IX, pág 342 y sigs.

[64] G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia* (passim).

[65] H. NIEL, *op. cit.* Cap. IX. pág. 352.

[66] B. CROCE, *Saggio sullo Hegel.* Ed. Laterza, 1907 (primera edición conmemorativa de los 100 años de la aparición de la *Fen. del Esp.*). Hay edición castellana: *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, traducción de Francisco González Ríos. Ed. Imán. B. A., 1943.

[67] E. DE NEGRI, Introducción a la versión italiana de la *Fen. del Esp.* (*op. cit.*).

[68] H. NIEL, *op. cit.* Cap. I y II passim.

[69] H. NIEL, *op. cit.* Cap. II.

[70] H. NIEL, *op. cit.* Cap. II.

[71] G. W. F. HEGEL, *Fen. del Esp.* Prefacio (*op. cit.*).

[72] G. W. F. Hegel, *Idem.* (*op. cit.*).

[73] H. Niel, *op. cit.* Cap. I y II. El autor desarrolla el proceso de la génesis de la idea de mediación a la luz de la temática religiosa del "joven Hegel" (Cap. I). En cambio, desoculta las implicaciones religiosas al desarrollar la elaboración de la idea de mediación en el "tardío Hegel". La "declinación" del sistema es también estudiada por Niel al hilo de lo que se ha llamado el "fracaso de la mediación", pero ello conforma una temática que excede los límites que nos hemos impuesto en este trabajo.

[74] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, §§ 384-385.

[75] H. Niel, *op. cit.* Cap. II.

[76] G. W. F. Hegel, *Fen. del Esp.* Prefacio (*op. cit.*).

[77] H. Niel, *op. cit.* Cap. II.

[78] H. Niel, *op. cit.* Cap. II y III. El autor rechaza la hipótesis de que hubiese tal identidad entre el pensamiento de Hegel y la evolución schellingiana. En la documentada obra de Haym: *Hegel und seine Zeit*, se afirma que tal identidad ni siquiera era tanta como la que al mismo Hegel le parecía por aquel entonces.

[79] H. Niel, *op. cit.* Cap. IV. El autor comparte este punto de vista con otros investigadores como por ejemplo Haym, *Hegel und seine Zeit*. Esta reaparición de las inquietudes del período de Frankfort habrían motivado el escrito de Hegel *Glauben und Wissen*, cuyo asunto está inequívocamente relacionado con el tema del mal de la conciencia moderna.

[80] G. W. F. Hegel, *Fenom. del Esp.* Cap. "Sobre el saber absoluto". (*op. cit.*).

[81] Esta interpretación a la que nos hemos visto conducidos requeriría un tratamiento especial que no podemos abordar aquí, en razón de los límites de este trabajo. Desarrollar este concepto configura una interesante temática no solo por la significación de "tragedia", que en Hegel asume nuevas facetas, sino también porque conduce coherentemente a una evaluación del sentido de "sacrificio"; del sentido de la "muerte" y de la noción de "destino". Por otra parte, resulta obvio señalar que en estos conceptos esenciales toman nacimiento o inspiración las controversias actuales en las diferentes corrientes de los existencialismos, así como también algunas interpretaciones formuladas desde el marxismo con referencia a la caducidad o actualidad del pensamiento de Hegel.

[82] G. W. F. Hegel, *Fenom. del Esp.* (*op. cit.*). Véase "La conciencia desventurada". Cfr. para este aspecto J. Wahl (*op. cit.*). Cfr. también la carta de J. Wahl a R. Garaudy (*op. cit.* apéndice, pág. 431 y sigs.).

[83] No ha de interpretarse desde un punto de vista heurístico-metodológico, sino como real proceso del espíritu. Naturalmente que la dialéctica hegeliana puede ser considerada como un método de la filosofía, pero conviene estar avisado que no hay una separación efectiva entre esta filosofía y su método. Por otra parte, esto ocurre con todos los grandes pensadores: su filosofía es su método.

[84] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, §§ 384-385-386.

[85] H. Niel, *op. cit.* Cap. III.

V- Una nueva interpretación de la "Fenomenología"

MIGUEL ANGEL VIRASORO

El actual renacimiento de los estudios hegelianos se caracteriza por el manifiesto predominio de su interés por la *Fenomenología del Espíritu* y por sus escritos de juventud dados a conocer primeramente por Dilthey y su discípulo Herman Nohl. La sensibilidad filosófica moderna ha encontrado en ellos y en elaboración acabada y original, aún viviente, no pocos de los motivos centrales de la fenomenología de Husserl y del existencialismo heideggeriano. El pensamiento de la total filosofía de Hegel desde este punto de vista de la *Fenomenología*, nos permite describir un Hegel mucho más concreto, más nutrido de irracionalidad y vitalidad, que el que se hacía patente desde la perspectiva de la *Ciencia de la Lógica* o de la *Enciclopedia*. Su método se revela más que como un movimiento constructivo de la razón, como una fenomenología dialéctica que se esfuerza por atenerse a lo dado efectivamente en la conciencia en el devenir de sus sucesivas transfiguraciones. Del mismo modo que la fenomenología de Husserl pudo ser definida por éste como el verdadero y auténtico empirismo, porque reconocía como fuente verdadera de conocimiento todo lo dado directamente en la intuición ya fuera individual o universal, superando el prejuicio sensualista que no reconocía otra intuición que la de lo individual, igualmente ahora debemos decir que frente al empirismo amplificado de Husserl, la fenomenología de Hegel, representa aún un más rico y comprensivo empirismo, que no se limita ya a aprehender la conciencia estáticamente en una de sus fijaciones particulares y abstrac-

tas, sino que recorre intuitivamente, experimentalmente, el periplo total de sus transformaciones mostrando cómo se derivan y engendran dialécticamente unas formas de otras, por propia necesidad o exigencia interior, en un proceso que se hace inmanente a la conciencia reflexiva o filosófica, pero que ésta no crea sino que no hace más que captar en su más pura y absoluta objetividad. Con respecto a la filosofía existencial, los puntos de contacto de la fenomenología hegeliana son aún mayores. Kojève define a la *Fenomenología,* en efecto, como una antropología filosófica, que sería, agrega, concretando mejor su pensamiento, "una descripción sistemática y completa, *fenomenológica,* en el sentido moderno del término, de las actividades existenciales del hombre hecha en vista del análisis ontológico del ser en cuanto tal, que constituye el tema de la Lógica." Concibe así una idéntica relación entre la Fenomenología y la Lógica hegelianas y la postulada por Heidegger entre la pura analítica existencial del Dasein y la Ontología General a la que dicha analítica debe servir de introducción y fundamento. Esta íntima relación entre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y la filosofía existencial, es puesta de relieve en numerosos pasajes de la interpretación de Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phenomenologie de l'Espirit de Hegel. La Fenomenología del espíritu* de Hegel, pasa, y con razón, dice Hyppolite, por ser una de las más abstrusas de éste difícil escritor. Se propone por ello, antes que nada, aclarar el sentido general de la obra y el método o técnica del desenvolvimiento filosófico. En cuanto a su sentido puede señalarse como el itinerario por el cual nos elevamos desde la pura conciencia irreflexiva o común, a la reflexión o conciencia de sí y de ésta al espíritu o saber absoluto. ¿En qué consiste este proceso? Ante todo debemos decir que no se trata de un proceso contingente y librado al arbitrio del sujeto cognoscente, sino que el mismo se encuentra como predibujado por la naturaleza misma de la conciencia. La fenomenología, no siendo otra cosa que una recognición o vivencia refleja de las múltiples experiencias de la conciencia, experiencias que son otros tantos fracasos de su pretensión y anhelo de saber, en los que se manifiesta su interior deficiencia, se realiza dialécticamente *prima facie* en la forma de un sistema o conjunto de "negaciones". Lo que la conciencia toma primeramente como la ver-

dad, se revela luego, profundizando, como ilusorio y aparente, como una no-verdad. Es preciso, por ello, abandonar la convicción en que nos encontrábamos sumergidos, el estadio de verdad conquistado, para elevarnos a otro superior. La negación se revela así como un momento necesario de la dialéctica de la conciencia sin el cual ésta no podría llegar a realizarse en su plenitud. Este proceso de la conciencia es objetivo. El camino que sigue es la historia detallada de su formación. Hegel concibe los diversos modos o estadios de la conciencia en un sentido amplio que se identifica más o menos con el de existencia o vida espiritual en general. "La conciencia natural pierde su verdad; lo que ella poseía como un saber auténtico y ser real se le muestra como un no-saber. . .". "Pero la conciencia no pierde en el curso de su desenvolvimiento sólo aquello que podía ser considerado como verdadero desde un punto de vista teorético, sino que pierde también su propia visión de la vida y del ser, su concepción del mundo". La experiencia de la negación no se refiere únicamente al saber en su sentido estricto, sino también a su concepción de la existencia, a su valoración e interpretación. No se trata, por eso, exclusivamente de una negación, sino de una efectiva desesperación. Esta negación, que en cada momento concreto afecta la forma de una duda escéptica, de desesperanza frente a toda posibilidad de lograr una verdad estable, es la fuerza que gravita primordialmente en la conciencia y da sentido a su movimiento dialéctico. La experiencia sufrida parece haber sido dura y decisiva. Poseía o creía poseer inicialmente una verdad. . . pero ha ido perdiendo toda verdad en el curso de su desenvolvimiento. Se ha confiado sucesivamente a la "certidumbre sensible", después de la "cosa" de la percepción, a la "fuerza" del entendimiento, etc., para descubrir una y otra vez que aquello que tomaba como verdad no lo era o lo era sólo insuficientemente. El doble sentido del término alemán "Aufheben" negar, anular, ascender, superar, nos indica, sin embargo, que esta captación o visión puramente negativa, sólo constituye la mitad de la verdad. En toda negación hay implícita una afirmación y en cada limitación un sobrepasamiento o una trascendencia. El resultado de una experiencia de la conciencia es sólo negativo provisionalmente y en cuanto se aferra a su actitud espontánea o natural. Para la conciencia reflexionante, en cambio,

toda negación es siempre negación determinada y abre la vía de acceso para la conquista de más altas verdades. Este método de la negación, del ascendimiento a la verdad al través del error, a nuevos planos más altos del ser rompiendo las formas inferiores, es también el método trascendental utilizado por Jaspers con brillo y eficacia singular. Toda posición admite una negación, pero a su vez toda negación lleva implícita una nueva afirmación. Cuando la conciencia profundiza en su saber inmediato sensible y llega a comprender que el "aquí" y el "ahora" que creía poseer inmediatamente son meras abstracciones que se le escurren de entre las manos, realiza en esta negación de la inmediatividad del saber sensible, un nuevo saber. Conocer un error es ya sentar los fundamentos de una nueva verdad. Este rol creador de la negación, se fundaría, según Hyppolite, en el hecho de que en la concepción hegeliana "el todo es siempre inmanente al desenvolvimiento de la conciencia". La negación es creadora porque ella nos permite encontrar tras ella el Todo. Y agrega: "Sin esta inmanencia del Todo a la conciencia no se podría comprender cómo la negación puede verdaderamente engendrar un contenido. La conciencia es primeramente su totalidad, pero como conciencia en-sí, como mero objeto. El proceso integral fenomenológico es la progresión por medio de la cual la conciencia en-sí se trasciende a sí misma y trata de realizarse como conciencia para-sí, como conciencia reflexiva, unidad de su ser-en-sí y de su ser para-sí. La conciencia que existe primero naturalmente se eleva al realizarse como ser-para-sí a su propio concepto, y por eso también es inmediatamente el acto de sobrepasar sus propios límites. Los dos sentidos del vocablo *"Aufheben"* se unifican así en un tercer sentido que es el de *trascender*. La conciencia es siempre pues más allá de sí misma, tiene como la existencia en general, una estructura trascendente. Ella es siempre lo que no es y no es lo que es, según la fórmula popularizada por Sartre como definición del ser de la conciencia o ser-para-sí. En virtud de su estructura trascendente puede decirse que toda conciencia es siempre más de lo que cree ser, y aún de lo que es, en cuanto es su propio futuro y su alteridad o correlato intencional. Ella es ante todo "certidumbre subjetiva" y como tal se opone a toda verdad objetiva y a toda pretensión a afirmar

una verdad de carácter general y válida para todos. La posición que hace de la certidumbre inmediata, individual, el desiderátum de toda verdad es el existencialismo de Kierkegaard y también de Nietzsche. El saber en cuanto pura subjetividad no puede satisfacer a la conciencia filosófica. El saber quiere asimilar a sí su otro, la objetividad, hacerse a sí mismo objetivo. Sólo cuando la conciencia filosófica en su progresión dialéctica ha logrado identificarse en absoluto con su objeto, su inquietud o desesperanza interior logra ser acallada. La conciencia es siempre más profunda de lo que ella misma cree, es ella la que encuentra no sólo su conocimiento del objeto, sino al objeto mismo, insuficiente, inadecuado a sí misma. Esta conciencia es el alma del desenvolvimiento dialéctico y la que lo orienta inexorablemente hacia su objetivo. Lo que caracteriza la fenomenología es precisamente esta desigualdad de la conciencia con su concepto, desigualdad que no es otra cosa que la exigencia de una perpetua trascendencia. Esta angustia, dice Hyppolite, que posee a la conciencia humana y la impele siempre adelante de sí misma, hasta que deja de ser una conciencia humana, para alcanzar el saber absoluto que es al mismo tiempo saber del objeto y saber de sí, no es una angustia real sólo en el orden del conocimiento, sino, como lo probaría toda la *Fenomenología,* una angustia existencial. Debemos preguntarnos ahora: ¿Cuál es el método de este desenvolvimiento? El conocimiento filosófico, ante todo, debe definirse como una reflexión del saber sobre la conciencia misma. El objeto de la filosofía entonces es originariamente la conciencia misma, pero no la conciencia reflexionante, sino la conciencia espontánea o irreflexiva, cuyas formas y movimientos debemos captar tal como se nos dan y sin dejar intervenir a nuestro entendimiento constructivo. La conciencia debe ser tomada como ella se da; pero ella se da necesariamente como una estructura intencional (en el sentido husserliano), como una relación con Otro objeto (naturaleza o mundo). Este saber del Otro es implícitamente un saber de sí, desde que la conciencia capta su propio ser en función del Otro, se deja determinar por el Otro; pero al mismo tiempo todo saber de sí es un saber del Otro. Hay así una correlación semejante a la postulada por Heidegger, entre el auto-esclarecimiento del *Dasein,* que se hace anunciar lo que él mismo es por los objetos intramundanos y

el saber de estos objetos intramundanos (utensilios, etc.) que sólo se iluminan y dejan traslucir sus sentidos dentro del proyecto de autorrealización del *Dasein*, que les otorga su ser; entre el *Dasein* propiamente dicho y el mundo, en cuanto el *Dasein* es intrínseca y constitutivamente ser-en-el-mundo y unidad indivorciable con el mundo mismo. En los diversos objetos que constituyen el saber de la conciencia descubrimos lo que la conciencia misma es, o como dice Hegel, el mundo es el espejo en el que nos reflejamos nosotros mismos. No se trataría entonces de oponer el saber de sí de la conciencia a su saber del Otro, sino de poner de manifiesto su identidad. Este nuevo camino sería el descubrimiento auténtico de Hegel, según N. Hartmann, un *novum* de la filosofía, un camino de la concepción de sí de la conciencia a través de sus múltiples avatares y transformaciones llevado a cabo sobre el fundamento de la concepción de sus múltiples objetos en sus correlativas transformaciones. Es preciso tomar la conciencia tal como ella se presenta, sin interpretarla (en esto se manifestaría también Hegel más positivista que el intuicionismo de Husserl y de Heidegger, que conciben ambos, y en particular el segundo, su tarea no como una simple descripción, sino también como interpretación, como hermenéutica existencial. Encontramos en la conciencia dos momentos: la conciencia misma y aquello de lo cual la conciencia tiene conciencia. Este objeto para-la-conciencia se postula al mismo tiempo por ésta como poseyendo una realidad en-sí, como existiendo fuera de su relación con ella. Este en-sí del objeto es lo que constituye su verdad (como noumeno, opuesto a su parecer o fenómeno). De tal modo la conciencia sabe algo, posee la inmediata certidumbre de sí misma como modo existencial en el cual se da el objeto como conocimiento, y al mismo tiempo intenta ir más allá de esta certidumbre subjetiva, pretende una "verdad" (o ser-en-sí del objeto) que es independiente de esta certidumbre. La teoría del conocimiento sería así al mismo tiempo teoría del objeto del conocimiento. No se puede separar la conciencia de aquello que es su objeto y que tiene por verdadero, pero si la conciencia es conciencia del objeto es también simultáneamente conciencia de sí misma. Ella es conciencia de aquello que es para ella verdadero y conciencia de su saber de esta verdad. Estos dos momentos son en verdad uno sólo, momentos alter-

nos de un idéntico proceso. La conciencia vive su saber en lo que tiene por verdadero. En cuanto es todavía conciencia finita, una figura particular de la conciencia que corresponde a un modo también particular de la objetividad, se encuentra constreñida a sobrepasarse a sí misma. Su saber de lo verdadero se cambia en cuanto descubre la inadecuación implícita en él. Hace en el saber de su objeto limitado la experiencia de su propia limitación y en el saber de su propia limitación la de la inadecuación y finitud de su objeto. Así va progresando por sí misma de una figura particular a otra, sin que el filósofo deba ser otra cosa que un simple espectador en el recorrido de ese proceso. Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce por sí misma y en sí misma, tanto en su saber como en su objeto es lo que llama Hegel autoexperiencia de la conciencia. En esta autoexperiencia la conciencia ve desaparecer lo que ella tenía justamente por verdadero, pero para dejar surgir de su propio hundimiento una verdad nueva, un objeto diferente. Pero ello ocurre sólo porque ha olvidado su propio devenir. La experiencia fenomenológica tiene dos caras, como el dios Jano, y nos brinda una doble luz. Primero aquella a la que se nos hace visible la superación de toda etapa o forma de la conciencia y de su objeto como negación de la misma; y segundo, aquella en que aparece en su interior surgimiento el objeto nuevo, la nueva figura o forma de la conciencia y que es como el producto o el fruto renovado que germina de la muerte y transfiguración de la verdad anterior. Se plantea luego el autor el problema de si la *Fenomenología del Espíritu* es una historia de la humanidad o si pretende ser una filosofía de esta historia. La fenomenología no es una historia de la humanidad, aunque desde cierto punto de vista es una historia, y una historia que tiene relación con la historia de la humanidad. Pero esta relación se acentúa en la segunda parte de la obra, que comprende los capítulos sobre el Espíritu, la Religión y el Saber absoluto. En particular su capítulo sobre el Espíritu se mueve entre totalidades concretas, espíritus particulares históricos, como la ciudad griega, el Imperio y el Derecho romano, la cultura de Occidente, el iluminismo, la revolución francesa, el mundo germánico, que son para Hegel realidades históricas auténticas, figuras del mundo espiritual y no sólo modos o figuras de la con-

ciencia como los estudiados en la primera parte, en la que la historia no juega un papel principal, sirviendo los acontecimientos históricos considerados sólo de ejemplos ilustrativos. Según Hyppolite, la *Fenomenología* sería en cambio una historia de la conciencia individual. Según hemos visto, su proceso consiste en una elevación de la conciencia ingenua al saber absoluto. Pero esta elevación sólo puede realizarse progresivamente a través de las sucesivas etapas interiores y necesarias de su ascensión. Estas etapas históricas pueden ser descubiertas profundizando reflexivamente sobre la conciencia de cada uno; pero para ello es preciso que descendamos en la interioridad del recuerdo, al través de las capas geológicas por decirlo así de la conciencia, por una operación semejante a la reminiscencia platónica. El individuo, hijo de su tiempo, posee naturalmente toda la substancia del espíritu de este tiempo, y sólo necesita apropiárselo conscientemente. Hegel postula así una inmanencia de la historia de la humanidad a la conciencia individual, como antes postulara una inmanencia del mundo de la objetividad a la conciencia subjetiva. Se puede discriminar en la *Fenomenología* una doble tarea. Ella es primeramente elevación de la conciencia empírica al saber absoluto, proceso en el cual asimila y hace suya la objetividad y se revela como unidad de sí misma y el mundo, de autoconciencia y conciencia de lo Otro. Y en segundo lugar: ella toma en este ascendimiento y simultáneamente con él conciencia de una historia del espíritu, sin la cual ese saber absoluto sería inconcebible. Esta toma de conciencia, recalca Hyppolite, no es un simple retorno al pasado, sino que ella es en ésta su aprehensión retrospectiva lo que justifica ese pasado y determina su sentido. De aquí esta íntima y necesaria relación entre lo individual y lo universal, y lo individual sólo puede realizar su verdad en función de lo universal y asimilando en sí lo universal. Esto justifica la pretensión de universalidad con que Hegel inviste a la *Fenomenología*. En ella lo que originariamente fué expresión de una experiencia personal del autor se afirma como experiencia general y vía general de ascensión espiritual. Acentuando este carácter de experiencia individual vivida de la *Fenomenología*, dice Hyppolite, "encontramos en el conjunto de la *Fenomenología* todo el itinerario de la juventud de Hegel, repensado y organizado. Lo que Dil-

they y Nohl han demostrado con respecto a los cuadernos de juventud, lo que Hegel escribía en Stuttgart, en Francfort sobre el mundo antiguo, sobre el cristianismo y su destino, lo que elaborara en Jena sobre la vida de un pueblo y su organización, todos aquellos desenvolvimientos que lo condujeron a su pensamiento filosófico y al pensamiento de su época, Hegel los reproduce en la *Fenomenología"*. La *Fenomenología* entonces no representa otra cosa que el itinerario filosófico de Hegel, el proceso de su formación, analizado con una acuidad y profundidad deslumbrante. De la misma manera que el *Discurso del Método* sería una historia abreviada y reconstruída de la formación del pensamiento cartesiano, igualmente la *Fenomenología* habría tenido una idéntica función para el pensamiento de Hegel. Se trataría en uno y otro caso de presentarnos el camino seguido en la esperanza de que nosotros pudiéramos servirnos de él viéndonos forzados a reconocerle una validez universal. Con espíritu ciertamente diferente al de Descartes, no rechazando la historia como éste, sino integrándola a sí mismo, para repensarla y sobrepasarla, Hegel desprende de su itinerario particular aquello que puede valer universalmente. Su camino al igual que el de Descartes, es el de la duda, pero no el de una duda metódica, sino el de la duda escéptica, el de la duda desesperada, que no es ya expresión de una actitud convencional, de una postura, sino el proceso mismo de la historia detallada de la formación de la conciencia científica. La fenomenología es asi expresión inmediata de una conciencia, o mejor dicho, de un modo de existencia que no se aferra a ninguna verdad finita, determinada, sino que encuentra en su propia inquietud o angustia interior la fuerza para superar todos los errores... La *Fenomenología* es la filosofía vivida interiormente por Hegel. La expresión directa y elaborada de su propia intimidad e individualidad. Desde este punto de vista, según N. Berdiaeff (*Ensayo de Metafísica escatológica*) se podría llamar con mayor exactitud "existencial" a la filosofía hegeliana, en cuanto es revelación y manifestación inmediata de una existencia, como lo fueron también las filosofías de Kierkegaard y de Nietzsche, que a las filosofías, por ejemplo, de Heidegger y Jaspers, que serían en el mejor de los casos un mero repensar experiencias existenciales ajenas. Estas filosofías no serían

en verdad filosofías existenciales, sino filosofías de la existencia. Pero el pensamiento hegeliano, no obstante ser expresión de una existencia individual, no se cierra en ningún momento en el círculo abstracto de lo meramente individual. No tenemos que habérnosla, como en Kierkegaard con un pensamiento que entiende ser sólo pensamiento individual y de lo individual, lo que implicaría la negación de la filosofía. Para Hegel la conciencia abstractamente individual es sólo conciencia concreta en cuanto es al mismo tiempo conciencia universal. Este esfuerzo por unir lo particular y lo universal (abstracto) en un auténtico universal (universal concreto) es lo característico del hegelianismo y lo que da a su posición un interés en cierto modo trágico y en especial a la *Fenomenología* que pretende ser la demostración dialéctica y en acción. Desde este punto de vista, dice Hyppolite, "Hegel no quiere escoger entre un existencialismo que sería para él abstracto (Kierkegaard) para el cual el individuo es único y se rehusa por tanto a transcribir su situación existencial en la cifra de la universalidad y de un universalismo que excluiría la experiencia vivida. Es sólo en la unidad de ambos, por lo contrario, donde reside la verdad. Para comprender el sentido del desenvolvimiento fenomenológico y en su relación con la historia del mundo, es preciso pensar esta dialéctica de la individualidad universal, que es pensamiento de la universalidad a través de lo particular, como de lo particular a través de lo universal".

La Fenomenología del Espíritu no debía ser en un principio más que una introducción al Sistema de las Ciencias, que estaba compuesta por la Lógica y la Metafísica. Pero esta introducción tomó en su desarrollo una amplitud inesperada, terminando por devenir la primera parte del Sistema de las Ciencias. Hacia 1806 no había Hegel escrito más que la primera parte de su obra, que comprendía toda la fenomenología de la conciencia, de la autoconciencia y de la razón (el prefacio no fué escrito hasta después de terminada la obra). Faltaban aún los capítulos sobre el Espíritu, la Religión y el Saber absoluto, que fueron enviados fragmentariamente al editor durante el mes de octubre de 1806. Debemos preguntarnos ahora: ¿Cuál es el lugar de la *Fenomenología* dentro del Sistema? ¿Debe concebirse como una parte del mismo o sólo

como una introducción? Según Haering era originariamente una introducción, pero en el curso de su elaboración devino una parte del Sistema. En el Sistema definitivo desaparecerá como introducción y aún como primera parte del Sistema de las Ciencias para llegar a ser parte integrante de la *Filosofía del Espíritu.* El lugar ocupado por la Fenomenología en los sucesivos proyectos, puede sintetizarse así: Primer esbozo comprendía: Lógica, Metafísica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. Después la Lógica y la Metafísica se identifican y el sistema se esquematiza: Fenomenología, Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. En la *Enciclopedia*, por último, la *Fenomenología* desaparece como ciencia autónoma y pasa a ser una parte de la *Filosofía del Espíritu.* En cuanto a la estructura de la obra ya hemos dicho que pueden distinguirse en ella dos partes diferentes. Pero, no obstante, la ruptura visible entre la primera parte, es decir, aquella que corresponde, según Hyppolite, a una fenomenología de la conciencia en sentido estricto y que sería la única que se conservará en los sistemas futuros, como disciplina diferente, y la segunda parte que corresponde a una fenomenología del espíritu en sentido amplio (espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto) es indudable que existe una real unidad. Esto se aclara si se piensa que ambas consideran la misma conciencia aunque la primera desde un punto de vista predominantemente individual y estático y la segunda general e histórico, en su devenir como conciencia universal al través de la historia.

Los tres primeros momentos de la *Fenomenología*: Conciencia, Autoconciencia, Razón, constituyen la base de todos los desenvolvimientos ulteriores. Su movimiento dialéctico se volverá a encontrar bajo una forma más concreta en el seno mismo de la Razón, bajo la forma de la oposición entre la razón observante y la razón actuante. Los tres momentos de la Conciencia son la certidumbre sensible, la percepción de las cosas y el entendimiento que constituyen el proceso dialéctico por el cual la conciencia ingenua se eleva a la necesidad del concepto. Los tres momentos del concepto universalidad, particularidad y singularidad deben concebirse en manera tal que lo universal sólo pueda darse como síntesis y superación de los dos momentos anteriores. En cuanto universal separado

de lo particular, no sería tal universal, sino algo determinado, abstracto. Lo universal es sí mismo y además su otro, la síntesis y unidad del todo. El concepto es entonces la forma absoluta de la conciencia en cuanto unidad de conciencia en-sí y autoconciencia o para-sí. Esta conciencia de sí es *deseo* y no llega a su verdad sino al través de otras conciencias de sí vivientes. Sólo hay conciencia de sí en cuanto hay al mismo tiempo conciencia de otro. La posición de Hegel al repecto, recordémoslo, es similar a la de Heidegger, para el cual el Dasein sólo puede saber de sí, conocerse a sí mismo, reconocerse en cuanto supone otras existencias al través de las cuales se aprehende como *mit-sein* (ser-con) y con respecto al cual su relación esencial no es la preocupación como para los objetos intramundanos, sino la *solicitud.* Para Sartre, en cambio, nuestro ser para otro se determina y fija, se coagula en la mirada del otro, que nos trasciende y nos hace perder nuestra subjetividad y libertad que deviene subjetividad y libertad trascendida y nos transforma en objeto; concibiendo la relación esencial entre los existentes no ya como solicitud ni comunión ontológica, en el "ser-con" como Heidegger, sino el ser-contra, la lucha. También en Hegel el ser de los otros se nos revela originariamente en la lucha por la vida y la muerte, primera forma de la convivencia, que luego se transforma dialécticamente en la lucha por el reconocimiento entre el Señor y el Esclavo. La dialéctica del Señor y del Esclavo sería, según Hyppolite, la más célebre parte de la *Fenomenología,* tanto por la belleza plástica del desenvolvimiento como por la influencia que ella ha ejercido sobre la filosofía política de Carlos Marx. Consiste en su esquema esencial en mostrar cómo el Señor se revela en su verdad como Esclavo del Esclavo y el Esclavo como Señor de su Señor. Sólo el esclavo se muestra capaz de dominar, mediante el trabajo, el mundo de las fuerzas, el señor sólo puede hacerlo en función del esclavo. Depende del esclavo en su ser y en su reconocimiento; para ser Señor debe ser reconocido como tal por el esclavo. La autoconciencia que se hace experiencia en la angustia, disciplinada por el trabajo, deviene la forma que encuentra en el ser-en-sí la materia y se inscribe en ella. La conciencia de sí gana con este dominio sobre la naturaleza no sólo su independencia vital, sino también la libertad, que pertenece al pensamiento.

Mediante el pensamiento el esclavo trata de elevarse a lo universal y postula este mundo de su sometiemiento como una pura apariencia, que puede superarse con la razón. Este concepto de la libertad y del pensar universal como instrumento de la liberación es el fundamento del estoicismo. En el escepticismo esta conciencia de la omnipotencia del pensamiento se desenvuelve agresivamente, pero termina por desintegrarse dialécticamente. El escepticismo puede ser asimilado, según Hegel, a una disputa de jóvenes testarudos, en la cual uno dice sí cuando el otro dice no, para decir no cuando el otro dice sí, en tal forma que se paga con la contradicción de cada uno consigo mismo la satisfacción de persistir en contradicción el uno con el otro. Pero la verdad de la conciencia escéptica es la *conciencia infeliz*, en cuanto conciencia explícita de la necesaria contradicción de la conciencia consigo misma. Ahora ya no es un existente que se enfrenta en el seno de la vida universal a otro existente, sino la conciencia que reconoce en su interior una insalvable contradicción. Toda autoconciencia es para sí misma doble: ella es Dios y hombre; Señor y Esclavo, lo Universal y lo particular en el seno de una misma conciencia. La conciencia en cuanto tal no habiéndose elevado aún al conocimiento de su identidad concreta con lo universal y lo infinito, y mira siempre hacia una trascendencia que se le presenta como carencia, y como carencia esencial de sí misma, es siempre conciencia infeliz. La conciencia de la vida, dice Hegel, la conciencia infeliz se ve a sí misma como conciencia desdoblada, escindida; tan pronto en efecto ella se eleva por más allá de todas las contigencias de la vida y se hace consciente de la certidumbre inmutable y auténtica de sí, tan pronto desciende hasta el ser determinado y se aprehende a sí misma como una conciencia comprometida en el ser-acá; una conciencia cambiante y sin esencia. Ella es entonces con respecto a sí misma la conciencia de su propia contradicción. Conciencia de la vida que descubre que la vida que se le ofrece no es la verdadera vida, no es más que una contingencia y conciencia de la contradicción, es decir, del yo escindido dentro de sí mismo. El dolor de la conciencia es la contradicción, alma de la dialéctica, y al mismo tiempo, la contradicción es propiamente hablando el dolor de la conciencia. Se ve aquí, dice Hyppolite,

cómo el pantragismo hegeliano de la *Fenomenología* y de sus escritos de juventud funda el panlogismo de su madurez.

Obvio es observar que este plano de la conciencia infeliz es el plano de autorrealización de lo espiritual en que se mueve la filosofía existencialista en sus representantes más conspicuos, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, etc. Para el existencialismo la existencia, el Dasein, el ser-para-sí, es siempre fundamental y esencialmente deficiencia, carencia de su propia plenitud y autenticidad, y por ende estructuralmente y fatalmente desgraciada. Para Kierkegaard es también contradicción y desgarramiento interior e impotencia para realizar su unidad con lo absoluto. Para Hegel, en cambio, la conciencia infeliz es sólo una etapa, que puede ser sobrepasada elevándose la conciencia al saber de su identidad de sí misma como contingente, particular, inesencial y cambiante con sí misma como conciencia universal y necesaria, intemporal e inmutable. O mejor dicho, la conciencia infeliz es sólo una ilusión que sufre la conciencia, una ceguera que le impide ver su identidad con lo absoluto. Basta romper ese velo de Maya que impide la visión de esta identidad para que la conciencia infeliz sea superada y devenga conciencia triunfante. Este problema de la posibilidad de la conciencia o existencia particular de superar su estadio negativo, de quebrantar las cadenas que la atan a la finitud, o lo que es lo mismo, el problema de si la existencia debe ser concebida como deficiencia e imperfección intrínsecas, o puede llegar a sobrepasar dialécticamente esta visión angustiada de sí misma, es problema central, que deberá ocupar las mentes del más inmediato porvenir y para el cual se encontrarán en las páginas de la *Fenomenología* y en este libro que comentamos aportes de valor. La segunda parte de la *Fenomenología* comprende: (B B) El Espíritu con sus tres momentos: *a*) El espíritu verdadero, el orden ético; *b*) El espíritu enajenado de sí mismo, la cultura; *c*) El espíritu que tiene la certeza de sí mismo, la moralidad. (C C) La Religión, con sus tres momentos: *a*) La Religión natural; *b*) La Religión estética; *c*) La Religión revelada. Y por último el Saber Absoluto.

El aporte interpretativo de Hyppolite puede ser considerado como uno de los más valiosos de los realizados hasta ahora sobre esta obra capital de Hegel. Se trata de un conocedor de

la *Fenomenología,* a la que además ha traducido en forma encomiable, iluminando el texto con numerosas notas y un índice analítico destinado a hacer más comprensible la difícil obra hegeliana facilitando su lectura. La profundidad del punto de vista desde el que la enfoca, su comprensión del autor, la objetividad de su juicio y la claridad con que logra dilucidar los múltiples problemas suscitados, hacen de esta interpretación una obra de consulta imprescindible, que ha venido a enriquecer la bibliografía existente.

VI- El joven Hegel y la "Fenomenología del Espíritu"

ALFREDO LLANOS

Introducción

El estudio de la época juvenil de Hegel, el conocimiento de las influencias que sobre él han gravitado, la importancia que sus escritos iniciales tienen para apreciar en todo su alcance las doctrinas de sus obras maestras se han convertido en exigencias ineludibles, sin las cuales no se puede comprender cabalmente el rico contenido de la filosofía de este pensador, uno de los más profundos y revolucionarios de la civilización occidental. "Hegel —dice Richard Kroner en la introducción a *On Christianity: Early Theological Writings*— creció cuando la Edad de la Razón declinaba y la Edad de la Emoción y la Imaginación conquistaban el alma alemana. La atmósfera oficial del gimnasio de Stuttgart y del seminario de Tubinga era todavía la de la razón ilustrada, pero el mundo exterior estaba dominado por otro espíritu. Y los escritos del joven Hegel, aunque muestran signos de su educación académica, evidencian, en escala creciente, la influencia directa del nuevo movimiento. Hegel aprendió en particular de los libros y folletos de Herder que la razón debe ser animada por la emoción, la reflexión por la intuición, y el raciocinio por el entusiasmo a fin de satisfacer íntegramente al hombre y alcanzar las profundidades de la realidad."

A partir de la publicación de *Hegels Jugendschriften* por

Hermann Nohl, en 1907, a los que se agregaron después los *Dokumente zu Hegels Entwicklung, Hegels Schriften zur Politik und Rechtphilosophie* y *Briefe von und an Hegel* los estudios sobre el joven pensador de Stuttgart se han multiplicado hasta el punto de constituir una valiosa aportación para conocer los antecedentes de su compacta, madura y difícil obra sistemática. Ya en 1905 Dilthey, maestro de Nohl, se había anticipado en la tarea publicando *Die Jugendgeschichte Hegels*. Según nuestro conocimiento, de esta parte de la bibliografía hegeliana, en castellano sólo se conoce este libro, traducido en Méjico en 1944 por Eugenio Imaz con el título *Hegel y el idealismo.* Este ensayo fue la consecuencia inmediata del "descubrimiento" de los manuscritos juveniles, y el mismo Dilthey, en el prólogo, deja testimonio de la participación de Nohl como ordenador de los papeles mencionados.

Este antiguo y excelente trabajo diltheano sobre aspectos hasta entonces desconocidos de la formación de Hegel fue la picada abierta en una selva inexplorada, dentro de la cual se han internado muy luego investigadores entusiastas e inteligentes. Sin embargo Dilthey insiste en presentar una imagen distorsionada de su héroe. Sería éste un alma que parte en busca de Dios y al fin de su viaje ancla en un panteísmo místico. Y esa visión, que ha encandilado a muchos estudiosos, es falsa porque olvida que el problema religioso en Hegel no es una finalidad sino el pretexto para desarmar las estructuras políticas y sociales tras las cuales se esconde la riqueza vital de la existencia histórica. Esta vida, movilizada por la potencia de la dialéctica, deja de ser el cuadro exangüe de la historia del simple relato para devenir el verdadero drama social de la especie. La religión como categoría constitutiva de la comunidad humana tiene allí su papel, pero el filósofo rechaza los ingenuos argumentos de la revelación a fin de desentrañar su raíz mitológica y la fuerza coactiva con que tiraniza el espíritu del hombre. En los escritos juveniles está ya clara la tendencia ateísta que Kojève descubre en la *Fenomenología.*

El último ensayo sobre el tema es el de Adrien T. B. Peperzak —*Le jeune Hegel et la vision morale du monde*—, publicado en Holanda, en francés. Esta obra es un ejemplo de crítica sagaz, de rigor metodológico y de seriedad intelectual, tanto

por la hábil utilización del material como por la segura calma y destreza con que se orienta en medio de arduas dificultades interpretativas. Naturalmente, este juicio no significa que le acompañe igual suerte en algunas de las conclusiones que extrae o deja entrever para el posterior desarrollo de Hegel.

Peperzak se ha propuesto un plan austero: evitar la interpretación demasiado teológica de Häring, Asveld y otros o la excesivamente política de Lukács, quien, empero, no pretende hacer de Hegel un marxista *avant la lettre,* según reconoce el nombrado Asveld, sino que trata de determinar el papel jugado por las ideas económicas y políticas del joven pensador en la elaboración del método dialéctico. El nuevo biógrafo quiere, en resumidas cuentas, que Hegel hable por sí mismo, liberado de pretendidas influencias, que en última instancia, no son más que variaciones sobre un fondo cultural común. Comprender a Hegel con la ayuda de sus propios textos, los que a menudo se iluminan unos a otros si son adecuadamente aproximados, no significa que sea necesario aislarlo del ámbito intelectual en que emergió. Adelanta así Peperzak, sin ceder un punto en cuanto a la originalidad creadora de su biografiado, que es indispensable conocer la filosofía práctica de Kant si se pretende descubrir la génesis del pensamiento hegeliano. La advertencia es válida aunque podrían citarse otros antecedentes tan decisivos como éste y más duraderos quizás, tal la gravitación de la cultura griega. Ese hilo da la clave, entonces, para justificar el título del libro, pues el joven Hegel —en opinión del autor— se adhirió inicialmente a una concepción ética kantiana de la existencia que le sirvió, por cierto, para saltar a estadios más elevados. Las relaciones y dependencias entre estas dos grandes figuras de la filosofía alemana permitirían descubrir el gozne en que se articula la evolución hegeliana. "En efecto —sostiene Peperzak— el debate con Kant ha sido una lucha consigo mismo; una de las posibilidades más importantes que él realizó en el curso de los años 1790-1800 es la elección entre dos concepciones del mundo: una, moralista, y otra, que se puede llamar totalitaria." Peperzak utiliza con gran amplitud la frase *concepción moral*; en ella subsume no sólo la dialéctica kantiana de la razón práctica sino también toda la visión de la existencia basada en el dualismo ético, el cual ha sido rechazado expresamente por Hegel, para quien el

hombre es una totalidad inescindible. Así, pues, esa *Weltanschauung* primigenia encerraría en potencia todas las figuras descriptas después en la *Fenomenología,* tales como el desplazamiento, la buena conciencia y el alma bella, la ley del corazón y el delirio de la presunción, la virtud y el curso del mundo, la razón legisladora, y en fin, la conciencia infeliz. Es exacto, sin duda que en los escritos juveniles está bosquejada la *Fenomenología;* empero, resulta imposible admitir que los problemas de la filosofía juvenil ingresen en el libro capital de Hegel bajo el signo del moralismo kantiano. Basta recordar una figura, la más importante, olvidada en la lista de Peperzak, la del amo y el esclavo, para comprender que en la *Fenomenología* se radicalizan todos los problemas de la etapa juvenil dentro del nuevo horizonte abierto por la dialéctica, mucho más allá de los compromisos del kantismo y de su fuente, la *positividad* cristiana. Aquellas figuras, según el sentir de Peperzak, serían variaciones sobre experiencias que el mismo Hegel habría sufrido en su juventud. De este modo el comentarista extrae como definitiva la conclusión de que si el filósofo analiza las citadas *Gestalten* con tanto detenimiento ello se debe no sólo a la época romántica que se vivía sino a que el pensador trataba de triunfar sobre su propio pasado. Hegel se habría liberado así, pues, con el paso de los años, de algún funesto *Sturm und Drang* del que habría sido prisionero en su mocedad. El cambio decisivo en la evolución del joven Hegel parecería, entonces, el pasaje desde una filosofía revolucionaria y negativa con relación al mundo a una filosofía de la reconciliación, premisa que los hechos desmienten porque una corriente intelectual muy influyente en la vida social y política de los últimos cien años ha visto en el gran filósofo al supremo artífice de la negatividad y de la dialéctica comprendida como teoría del conocimiento y profundización de lo real en perpetuo devenir. Peperzak no es, en este punto, consecuente con sus propósitos de situarse por encima de toda prevención al delimitar la génesis del pensamiento hegeliano. La etapa de la juventud cumple una intensa tarea dialéctica que no se niega ni retrocede en la *Fenomenología.* Al contrario, en esta obra adquiere su pleno significado y se enriquece puesto que absorbe los temas capitales de la época inicial y les agrega nuevos contenidos extraídos de la historia helenística, romana,

renacentista y contemporánea. Las ideas juveniles se proyectan a nuevos campos de la realidad. No se explica, ciertamente, la *Fenomenología* sin la referencia a los escritos de la juventud ni tiene mucho sentido llamar a éstos teológicos. Dilthey y Nohl comprometieron a Hegel en una dirección extraña a sus designios cuando calificaron tan unilateralmente sus primeros escritos.

El ideal del pueblo grande y libre

Uno de los méritos mayores del trabajo que nos ocupa es, sin duda, la precisión cronológica con que Peperzak maneja los manuscritos hegelianos y los ubica en un inmenso cuadro para iluminar así la fuente de esta importante filosofía. El procedimiento da al libro singular valor, pues la lógica interna de tal método permite descubrir tendencias soterradas o dispersas en la fase inicial de la lucubración del joven Hegel, las que no siempre han de coincidir necesariamente con las conclusiones obtenidas por el investigador. Digamos, al pasar, que un aspecto fundamental del pensar hegeliano, la acentuación gradual de la dialéctica, no es subrayado como merece, aunque su presencia se destaca poco a poco con mayor claridad por su propio peso. Se abre de este modo ante el lector la oportunidad de asistir a la germinación de una filosofía que hunde sus raíces en la teología, la religión y la historia, pero que no se detiene allí. Por otra parte, la cautela del autor, cuyas críticas y observaciones, conscientes de la fuerza expansiva del pensamiento estudiado, asumen siempre el carácter de sugerencias, resultan un estímulo valioso para quienes se acercan a los grandes maestros deseosos de sorprender más que el sentido de un sistema acabado las incitaciones que ayudan a penetrar en la complejidades de la realidad social y política en la que el hombre vive forzosamente incrustado.

En el examen de lo que Peperzak llama el ideal del seminarista —nosotros diríamos humanista—, que comprende los años corridos desde 1788 a 1793, que Hegel pasó en Tubinga, se insiste en la autonomía dentro de la cual crece la inquietud filosófica del estudiante. La concepción de Hegel durante ese lapso aparece tenuemente bosquejada si bien sus líneas generales son muy firmes. Pueden ya notarse sus preferencias por la forma de vida del pueblo grande y libre, simbolizada por

Grecia. Entre los elementos inspiradores, que abrieron el camino a esta potente visión histórica, deben señalarse las influencias y enseñanzas absorbidas durante su permanencia en el gimnasio de Stuttgart. Kroner concede especial importancia a esta parte de la educación de Hegel, pues en ella se revela la disciplina intelectual y la garra del futuro filósofo. La Aufklärung ocupa un lugar de privilegio en estas preocupaciones y ella sirve para equilibrar otras tendencias más intensas y ordenar su rumbo. Las figuras que atraen la atención del estudiante son Klopstock, Schiller y Rousseau; se conservan también numerosos apuntes que atestiguan su interés por los temas de carácter científico. Es interesante notar a propósito de la religión estética de origen griego, opuesta a la seca concepción ética de Kant, que Hegel, al delinear este programa, desarrolla algunas ideas utilizadas en las *Cartas para la educación estética del hombre*. Peperzak observa al respecto que no puede explicarse, en este caso a Hegel por Schiller, pues sostiene que tales cartas no habían aparecido aún. Quizá el antecedente inmediato se halle en el libro de Lessing *La educación del género humano*. A mediados de 1787 intenta la traducción de Sófocles, autor cuya influencia —la de *Antígona* en particular— no se ha de perder a lo largo de la vida del pensador.

La estadía de Hegel en Tubinga coincidió con el estallido de la Revolución Francesa, acontecimiento que encendió su entusiasmo cívico y el de sus condiscípulos, entre los que se contaron Schelling y Hölderlin. Esa brillante juventud, ya virilmente dispuesta contra el despotismo por el estudio de la historia, la literatura y la filosofía helénicas, tomó partido por las nuevas ideas. "Con Hölderlin y otros Hegel veía en esa libertad reconquistada algo así como la resurrección de la libertad griega y si años más tarde rechaza el terror de los partidarios de Robespierre, porque carece de «libertad racional», no renuncia, sin embargo, al ideal que comienza a realizarse el 14 de julio de 1789."

El seminarista de Tubinga ha dejado en algunos valiosos fragmentos su opinión sobre la teología que allí se impartía, la que con respecto a la moral se limitaba a un variado conjunto de reglas y restricciones tan complicadas como imposibles de recordar en el momento de la acción. Se trataba, en

definitiva, de una moral abstracta que conducía, además, a la tristeza y a la angustia. Si Hegel no se refiere en ninguno de esos manuscritos a Cristo tampoco alude al hombre desgarrado; sostiene, asimismo, que creer que Dios perdona los pecados es superstición. Admite Peperzak que el juicio de Hegel sobre el cristianismo en esta época, y que permanecerá en ese nivel hasta 1800, obedece a la concepción que el joven pensador se ha formado de Grecia y de la libertad. Para Hegel la religión sólo se justifica ante la razón, exigencia que tiende a eliminar lo sobrenatural y relegar todo conocimiento de ese tipo al dominio de la fantasía y de los mitos. Pero lejos de seguir a Kant en su severa construcción moral Hegel está ya dispuesto a conceder a los sentimientos y al corazón un lugar importante en su pensamiento. Durante el ciclo de Tubinga, según reconoce Peperzak, el entendimiento, la razón y la filosofía son una y la misma cosa; Hegel quiere completarlos con la sensibilidad, la imaginación y el corazón, pues el hombre integral se compone de "sentimientos y razón". El joven Hegel es anticristiano. Esta es la opinión autorizada de Richard Kroner, quien sintetiza así su juicio: "La religión, sostenía entonces Hegel, no debe ser aprendida de los libros, aprisionada en el dogma, la memoria y las reglas morales; no debe ser una religión teológica. Tiene que convertirse, preferiblemente, en un poder activo que florezca en la vida real de una nación, en sus hábitos, ideales, costumbres, acciones y festividades, en los corazones y voluntad de sus ciudadanos, en sus hazañas, así como en su imaginación. Debe ser popular, no sacerdotal. Ha de constituir la preocupación no de una iglesia en particular sino de la nación en su conjunto. Su influencia no se limitará a las personas privadas; tiene que formar un todo con la organización política de la república. La religión no debe ser ultramundana sino humana. Contrariamente a la sombría religión de la cruz no glorificará el sufrimiento y el martirio; antes bien, exaltará la alegría y la vida terrenas. Ha de apelar a los sentidos y a las emociones naturales más que al intelecto. No debe ser erudita; ha de cautivar el sentido de la belleza como lo hizo la religión griega".

Terminados sus estudios en Tubinga en 1793 Hegel se convierte en preceptor privado y se dirige a Berna, donde tiene el ocio indispensable para estudiar a los clásicos y a los gran-

des contemporáneos. La permanencia junto a la familia Steiger le resulta sumamente provechosa como lugar de observación del mundo empírico. "La complejidad de nuestras relaciones sociales y políticas —expresa Hegel en un manuscrito de esta época— y la diferencia de estilo de vida y de riqueza han aumentado no sólo la miseria sino que ese estado de cosas ha tornado a la gente más irritable y susceptible con respecto a su situación." Las grandes desigualdades —agrega, además— entre los notables y los hombres del pueblo han envenenado, por el despotismo resultante, todas las fuentes de la vida y el ser. El esbozo de 1798 sobre los asuntos internos de Württemburg y su constitución presenta el pensamiento social de Hegel en un nivel de gran madurez que autoriza a suponer que su dialéctica es un instrumento de aplicación directa a la realidad política: "Cuando un cambio está a punto de producirse, algo debe cambiar. Una verdad tan trivial tiene que ser afirmada porque la ansiedad que es forzada debe distinguirse del coraje que decide. Los hombres empujados por el temor pueden advertir la necesidad del cambio, pero al llegar el instante de dar el paso para lograrlo son débiles y prefieren conservar lo que poseen, como el manirroto que se ve compelido a reducir sus gastos, mas encuentra que cuanto ha de eliminar es esencial y por tanto rehusa desechar nada hasta que, finalmente, lo indispensable queda suprimido con lo superfluo".

En los escritos políticos de la primera época Hegel usa con frecuencia la palabra *Sehnsucht,* que puede traducirse por nostalgia. Esta nostalgia sería algo así como la fuerza interior que en el conjunto del Estado —Alemania es entonces un país desmembrado y su destino preocupó al joven Hegel y al de la madurez— actúa a la manera de potencia que puede llevar a la libertad o a la muerte. Mas el filósofo no acepta la posibilidad de un fracaso. Cree que las leyes fundamentales de la sociedad lograrán ajustarse al esquema de la justicia teórica que él ha esbozado si se tiene el coraje indispensable para llevar a la práctica ese programa de acuerdo con las nuevas formas que se abren paso en las almas. "Se trata de una nostalgia penetrada de esperanza, en consecuencia; Hegel no quiere oir hablar de un destino político insuperable sino que él invita a los hombres de buena voluntad a realizar la transformación que se impone." En *El espíritu del cristianismo y*

su destino esta concepción de la nostalgia vuelve a aparecer como la "necesidad esencial de la religión", según Peperzak. "La nostalgia hegeliana —para este intérprete— procede de la identidad del sujeto y el objeto, pero ella perdería todo su sentido si se la separara de su término: la reconciliación final o la libertad perfecta, el espíritu que después de la tortura del alejamiento vuelve a hallarse en el goce del deseo." Concluye luego que "la desesperación es ajena al espíritu de Hegel", y ello sucedería porque "toda su filosofía es una escatología acabada". Esta conclusión, que convierte al dialéctico en teólogo está no sólo en abierta contradicción con el impulso revolucionario del período juvenil sino con la síntesis suprema del sistema en donde el arte y la religión son absorbidos por la filosofía. La política y la religión natural constituyen para Hegel los atributos del modelo comunitario que él forjó de acuerdo con el ejemplo griego. Ambos son los elementos esenciales diluidos en la sociedad ideal que produce e instaura la autonomía humana. Así, pues, la filosofía hegeliana de la juventud es un humanismo integral —no es humanismo místico, como sugiere el autor del libro que nos ocupa— que exalta la libertad del hombre y la concibe como conquista terrena, según las influencias recibidas de la antigüedad clásica y de la Revolución Francesa. Interpretar de otra manera su intento de secularizar el Evangelio y reducir los restos teológicos de la moral kantiana es tergiversar el íntimo pensamiento político del filósofo y convertirlo en un saber de salvación.

La demitificación del cristianismo

De 1796 y 1799 son, respectivamente, dos trabajos importantes: *La vida de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana*. En el primero realiza una adaptación del Evangelio y traduce el original griego para brindar una idea nueva de Cristo. La enseñanza del maestro se convierte en prédica de la razón moral autónoma, en el llamado a reconocer la voz de la conciencia y la aceptación de esa ley pura y racional. Es como si Cristo dijera: "No creáis en mí; esforzáos por hallar el respeto de vosotros mismos, de vuestra dignidad humana". Resulta evidente el intento de demitificar la doctrina cristiana legada por los apóstoles, hoy de nuevo puesta en tela de juicio con motivo

del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto. El Cristo hegeliano no habla de beatitud celeste y la versión que el filósofo ofrece del *Sermón de la montaña*, por ejemplo, ilustra muy bien la inexistencia de la salvación. La trascendencia se reduce a la tranquilidad de una vida virtuosa. Peperzak sostiene que de esta manera el sentido dramático, lo trágico y lo sublime del libro desaparecen en la traducción humanizada del joven pensador. Esto es cierto, pero Hegel, que no pretende ser un artista ni un poeta, no oculta así el designio de secularizar la religión y convertirla, mediante la adecuada purificación, en fuerza revolucionaria, apropiada para rescatar al hombre de sus más gravosas y humillantes enajenaciones. Ya un fragmento de la época del seminario es claro: "Nuestra religión educa a los hombres para ser ciudadanos del cielo que tienen su mirada puesta siempre en lo alto y ello los torna extraños a los sentimientos humanos". En carta a Schelling, de abril de 1795 expresa: "La religión y la política se han entendido como ladrones en connivencia. La primera ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio a la especie humana, su incapacidad para realizar un bien cualquiera, de ser por sí misma algo". Agrega Peperzak: "Abundan los textos que critican en igual sentido el papel del cristianismo histórico. Ese papel depende por entero de la doctrina del hombre pecador, del mal radical que roe la esencia misma de las virtudes. Si el mal hegeliano, por el contrario, consiste en la actitud servil, en la cobardía que acepta el yugo de una autoridad no querida, lo peor de todo es la consagración que aquel mal fundamental recibe en dicha doctrina. El cristianismo se ha convertido «en instrumento en manos de los déspotas; erigió en sistema la decadencia de las artes y las ciencias, la paciencia resignada frente a quienes despreciaron toda expresión de belleza y libertad, y proclamó, en fin, la obediencia a los tiranos. Se ha comportado como abogado y panegirista de crímenes que claman venganza, cometidos por los déspotas, y —lo que es más grave aún que esos crímenes aislados— del despotismo que absorbe todas las energías vivientes y las aniquila por un veneno lento y secreto». El Estado ha establecido su dominio y su tiranía gracias a la Iglesia, pues ésta, por sus leyes ha suprimido toda libertad y mediante sus dogmas ha enseñado a los hombres «a despreciar la libertad civil y

política como el lodo en comparación con los bienes celestes y el goce de la vida»."

La vida de Jesús, no obstante su tono exterior kantiano, plantea un problema que sobrepasa la árida doctrina del maestro: ¿Por qué las iglesias cristianas, que pretenden seguir rigurosamente a Cristo, imponen toda suerte de leyes y dogmas *positivos?* Hegel sostiene que los apóstoles han reemplazado la creencia en la razón por la fe en Cristo. Para el joven filósofo la *positividad* es lo contrario de la autonomía racional y de la libertad; una religión *positiva* es la que se funda sobre la autoridad y no pone el mérito del hombre en su valor moral. "El yugo de la fe, dice Hegel en un fragmento, deviene más soportable en tanto es mayor el número de los que comparten el mismo credo." Insiste en que el empeño de hacer prosélitos encierra a menudo la envidia secreta surgida de la comprobación "de que otro quiere ser libre de las cadenas que toleramos mientras nosotros somos demasiado débiles para desembarazarnos de ellas". Por eso resulta desconcertante la apreciación de Asveld, contenida en *La pensée religieuse du jeune Hegel,* según la cual el filósofo "llega a concebir que existe una buena *positividad",* en armonía con la naturaleza humana concreta. Peperzak también rechaza este punto de vista y advierte, siguiendo de cerca la evolución hegeliana de esta época, que "a medida que la humanidad avanza y adquiere un sentimiento más profundo de su libertad se da cuenta de que su religión, que *parecía* natural, es en verdad *positiva,* descubrimiento que le hace exigir más libertad religiosa".

En esta etapa de su vida Hegel sostiene que el remedio contra la casuística y el ascetismo se halla en el despertar tanto de la cultura del sentimiento moral como en el mejor conocimiento de la naturaleza del alma. "El argumento principal de la *Positividad* contra la ética eclesiástica consiste en la libertad. La crítica hegeliana de los dogmas y de las instituciones religiosas, por una parte, y de la moral cristiana, por otra, reside en una gran apología de la «autonomía» del ser humano mediante la cual éste puede defenderse contra lo *positivo* que quiere imponérsele. La moral exigida por la iglesia es *positiva* porque conspira contra la libre decisión del adulto. Al prescribir desde afuera la conducta de los individuos creando el temor en su imaginación, la Iglesia ha restaurado la escla-

vitud de los judíos sometidos a la ley; imponiéndoles un código extraño ha violado el derecho inalienable que tiene la razón de darse su propia ley; nos ha quitado el goce de la libertad. La razón está muerta y hasta la nostalgia de la libertad se ha perdido." En la actitud asumida contra el despotismo estatal y eclesiástico de su tiempo, el cual se hallaba tan alejado del ideal del pueblo grande y libre que el pensador forjó al amparo del estudio de la historia de la *polis* griega, se aprecia ya el vigor dialéctico de esta filosofía que no sale en busca de Dios sino de las causas que han determinado su génesis.

La consideración de los grandes temas, como la religión la libertad y la moral, van a convergir y a encontrar remate definitivo en la noción de Estado. Es esta la suprema síntesis del pensamiento juvenil hegeliano, algunos de cuyos fundamentos reaparecerán, madurados y conceptualizados, en la *Filosofía del derecho.* En el esquema de Berna "los ciudadanos de una república son gobernantes y gobernados a la vez; el Estado que los manda es el producto de su propia actividad; las leyes a que obedecen han sido promulgadas por ellos mismos; los mandatarios a quienes respetan en tiempo de paz y los generales a quienes siguen en la guerra los han elegido libremente y son los ciudadanos los que deciden sobre la realización de los proyectos propuestos por el Estado". El hombre hegeliano, recortado según la imagen idealizada del griego clásico, aparece liberado de todas las enajenaciones que lo tiranizan dentro de la sociedad que le tocó vivir al pensador; se presenta dueño de su plena humanidad, señor de sí mismo, en el seno de una colectividad civil que es el resultado de su propio esfuerzo. La libertad así concebida se opone a toda potencia extraña y llega hasta la eliminación de Dios. Hegel se decide en favor del ateismo, en nombre de la razón, pues para mantener la autonomía humana debe admitirse que la moral es el fin absoluto y supremo de la humanidad; la razón puede crear un sistema ético puro y, además, imponer su primacía sobre las inclinaciones.

Después de la *Positividad de la religión cristiana* Hegel vuelve a meditar sobre el mundo imaginario de las religiones populares. Encuentra aquí motivos para recordar que los griegos constituyen "nuestro modelo en todo aquello que es grande, bello, noble y libre". Los fragmentos de la época de Berna

radicalizan el problema religioso. Cristo, que antes ha sido explicado con ayuda de Kant, queda, como éste, inmerso en la *positividad*. Ambos son prisioneros de un dualismo semejante. Hegel cree, por lo demás, que la religión como moralidad sólo puede fundarse en la idea de autonomía humana —el hombre realiza en sí la idea de Dios— la que se proyecta luego en forma de ley fundamental de la comunidad. La distinción entre religión privada —defecto en que cae el cristianismo— y religión popular resulta decisiva en esta etapa. El cristianismo no puede aspirar a ser la religión de un estado grande y libre porque retrocede ante los más candentes problemas que plantea la concreta existencia social para refugiarse en una impotente intimidad. Esta pobreza esencial lo descalifica para llenar el cometido que la religión griega cumplía cabalmente en el seno de una sociedad que no experimentaba coacción alguna al adaptarse a los lineamientos de un conjunto de normas surgidas de su propio medio y diluidas en su misma vida histórica.

El estudio de la *positividad* del cristianismo —manifiesta Peperzak— nos enseña que la filosofía de Sócrates, así como la religión de Cristo, era algo que difería de una fe oficial con mandamientos y ceremonias. Hegel felicita a Sócrates por haber tenido discípulos bastante independientes y originales como para no cambiar la filosofía del maestro en religión oficial. Pues nosotros debemos nuestra religión, el conjunto de dogmas y usos *positivos* que es el cristianismo, a la fidelidad literal de los apóstoles a la persona y palabras de Jesús. Parece que, según Hegel, una religión, al tornarse oficial, en un estado o en un pueblo, deviene inevitablemente *positiva*, esto es, autoritaria y despótica. La religión no puede ser "objeto de un contrato social"; una religión-estado, una verdadera iglesia, resulta imposible. El único fundamento aceptable de una comunidad religiosa es la libre adhesión a los deberes que en ella se practican.

LA SUPERACIÓN DEL KANTISMO

El ingrediente kantiano que resuena a lo largo de la problemática inicial de Hegel no debe ser exagerado, en nuestra opinión. A veces Peperzak le concede demasiada gravitación.

La moral dualista del filósofo de Königsberg es el punto de partida con apoyo del cual logrará superar no sólo a su eminente coetáneo sino también a la tradición cristiana positiva que en forma subrepticia aparece enquistada en toda la *Crítica de la razón práctica*. La aproximación insistente que Hegel realiza entre Jesús y Kant, las transposiciones repetidas de un pensamiento a otro, según el horizonte espiritual y político en que ambos emergen, no obedece a un capricho intelectual ni a una estrecha visión de la vida religiosa. Nace de un profundo enfoque histórico que tiene tras de sí, como paradigma, el cuadro armónico y luminoso de la comunidad griega. El hombre helénico es el ser integral, realizado. Frente a él el cristiano es un fragmento desgarrado, una caricatura de aquella brillante existencia que potenciaba los atributos esenciales de la vida privada y los exaltaba en la actividad política, religiosa y artística de la *polis*. La *positividad* latente en la doctrina de Jesús ahonda la brecha abierta en la cultura antigua. El cristiano desprecia la vida auténtica por la ilusión ultraterrena. Kant, heredero de esta tradición decadente, escindió al ser humano en dos posibilidades irreconciliables. Toda su filosofía está impregnada del dualismo noumenal y fenoménico que en gran medida agrava la oposición cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*. Sobre estas contradicciones formales, al margen del pensamiento propiamente filosófico, la dialéctica hegeliana irrumpe con juvenil ímpetu en el ámbito religioso y elimina sus excrecencias para situarse más allá del cristianismo y del kantismo, en plena autonomía humana.

Este empeño intelectual de Hegel, perseguido en el sentido de la profundidad desde la adolescencia, da su primer resultado concreto hacia 1800 en que, de acuerdo con sus propias palabras, el "ideal de la juventud debía transformarse en forma reflexiva y en sistema a la vez". Peperzak señala la importancia de esta época en la formación de Hegel. Un cambio, en que aflora la experiencia recogida hasta entonces, muestra al filósofo en posesión de una riqueza conceptual y doctrinaria que supera todos los intentos anteriores. Las líneas de su autonomía intelectual y de su originalidad se mantienen intactas pero se ahondan a medida que se interna en el estudio de las obras de sus antecesores y coetáneos. Mas no puede explicarse a Hegel por las influencias sufridas, señala Pepersak, ni tampo-

co, agregamos nosotros, se justifica la opinión aceptada por algunos comentaristas de que la juventud del filósofo es el período de la conciencia infeliz o de la búsqueda angustiosa de Dios. Este joven rebelde transita, por el contrario, las huellas de Fausto y revive la hazaña prometeica del hombre liberado de su inútil carga mítica y teológica. Su dios no es aquel que escucha nuestras plegarias y perdona nuestros pecados; la salvación, según el filósofo, reside en la fidelidad a la libertad de la razón. "Dios —dice Hegel en la *Ciencia de la lógica,* primera parte de la *Enciclopedia*— es más que la vida: es el espíritu. Y, en consecuencia, si el pensamiento de lo Absoluto toma un punto de partida para su desarrollo, y desea tomar el más próximo, el más verdadero y adecuado será hallado sólo en la naturaleza del espíritu". Entonces, Dios es lo Absoluto y ello está de acuerdo con su visión primera del cristianismo como religión inmersa en la *positividad.* El diablo, por tanto, no existe; el mal no es un drama; el pecado no es mencionado sino reemplazado por los "pensamientos sensibles" o por la sumisión a las inclinaciones. Hegel dirige particularmente sus ataques contra el infierno en los fragmentos 46, 54, 56. El cristianismo es para él una religión de la angustia y del terror y no del amor. Recuérdese, por lo demás, que los conceptos sombríos sobre la religión y sus castigos aparecen entre los griegos, desde el punto de vista filosófico, con Platón (*Las Leyes*) que a este respecto es el antecedente del terrorismo cristiano. Observa el biógrafo que "Hegel tiene muy pocas simpatías por los mártires. La eterna *meditatio mortis,* que no reconoce ningún valor a esta vida y la convierte en valle de lágrimas, está en abierto contraste con la exaltación de los grandes héroes de todas las naciones quienes han vivido aprendiendo a respetar la potencia de su destino. La muerte era para ellos un bello genio, el hermano del sueño, que les recordaba la alegría de vivir". Insiste el autor que "en el curso de su evolución el pensamiento hegeliano se enriquece y diversifica. A la oposición de la alegría terrestre y de la felicidad celestial, el fragmento 70-71 mezcla otra: la del interés por el Estado libre y la vida privada, quizá sería necesario aludir ya a la diferencia entre lo político y lo económico. Repitamos de qué manera el citado texto desarrollaba esas antinomias. Una vez que un pueblo tiranizado por sus gobernantes ha perdido su virtud

cívica y se ha desentendido de su constitución política no le queda otra alternativa que llevar una existencia privada. Para inspirarle algún interés sólo existe el amor a la vida, el confort de una existencia burguesa. Ese atractivo supremo, esa felicidad, resulta el centro de gravedad de su ética. Pero cuando las «ideas morales» reaparecen —y esto sucede hoy— se vuelve a descubrir que una constitución política tiene una tarea más elevada que la de garantizar sólo la vida y la propiedad de los individuos". Sostiene Peperzak que la oposición descrita en este pasaje equivale a la que Kant ha establecido entre el imperativo categórico y la felicidad. La comparación es inexacta y hasta podría ser tachada de tendenciosa en cuanto pretende cambiar el signo de la crítica hegeliana dirigida contra una sociedad injusta y las deformaciones en ella provocadas por el privilegio y el utilitarismo. Hegel, además, apunta a aniquilar el compromiso que subyace en la fórmula kantiana cuyo dios pietista también ha hecho serias concesiones al orden burgués. "El pensamiento de Hegel —dice en alguna parte Peperzak, aunque no siempre lo tenga presente— se caracteriza por una gran independencia con respecto de otros autores; si bien asimila y vuelve a meditar sus doctrinas y sus ideas, las adapta, las amplifica, las transforma, hace la prueba de sus posibilidades y, a menudo las rechaza cuando ellas no corresponden a su auténtica concepción".

El *Systemfragment*, como se ha llamado al importante esbozo de 1800, representa, sin duda, el coronamiento del trabajo previo que conduce a la *Fenomenología del espíritu*, de 1806. Las meditaciones de Francfort insisten sobre la crítica de la *positividad* de la religión cristiana, tema caro al Hegel juvenil y difícil de desentrañar en su obra posterior, en la que se mantiene oculto pero lleno de energía. Este empeño por descubrir, dentro de los pliegues de la religión cristiana, el misterio de la vida social y política así como la esencia de la libertad del hombre y de las enajenaciones que desnaturalizan su existencia, constituye, ciertamente, el hilo conductor de la filosofía hegeliana. Esta constante queda señalada desde su fuente originaria, de modo que el lector puede seguirla en sus ramificaciones y proyectar sus consecuencias en los libros maduros del pensador. De la presencia del elemento religioso en toda la vida intelectual de Hegel no debe deducirse, como pretende Karl Barth,

por ejemplo, que nos hallamos frente a una especie de Santo Tomás del protestantismo. Por el contrario, todo indica que la obsedente resonancia del asunto, lejos de querer convertir su sistema en una apoteosis teísta es, en gran medida, una investigación destinada a hallar las raíces en que hunde su sentido la cultura occidental, tan penetrada de supuestos cristianos. De éstos, algunos son auténticos, pero la mayoría son apócrifos o desfigurados por una tradición más respetuosa de la teología que de la verdad histórica. Para Hegel la Iglesia ha querido rebajar el ideal de perfección "matando toda la libertad de la voluntad y de la razón (teórica y práctica)".

En el ciclo anterior al fragmento de 1800 dos ideales han alentado a Hegel: la libertad, en primer lugar, y, además, la noción de pueblo grande, libre y unificado. En Francfort esos ideales se transforman en sistema y revisten la forma reflexiva de los conceptos: la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, y el de la totalidad. El primer ideal significa el rechazo de toda autoridad *positiva* que llega hasta a excluir a Dios y la felicidad trascendente; el hombre no debe reconocer frente a él una realidad superior, irreductible, sino a lo sumo aceptar la coincidencia con la divinidad y participar en ella, forma en que Hegel plantea por primera vez concretamente el problema de la identidad del sujeto y del objeto. Aquí se descubre la influencia de otra corriente griega. Es evidente que Hegel, al sostener que la esencia de la divinidad se realiza en la comunidad ideal, interpreta en toda su profundiad la afirmación de Píndaro cuando expresa: "Una es la raza de los dioses y de los hombres", a pesar de que algunos traductores inadvertidos o de mala fe le hacen decir lo contrario: "Una es la raza de los dioses y otra la de los hombres".

Los escritos juveniles, antesala de la Fenomenología

En cuanto al concepto de pueblo feliz y libre, donde cada uno participa en el todo, es el anticipo de una exigencia especulativa que se expresa también desde muy temprano, según la cual la realidad sólo puede manifestarse como totalidad. Para llegar a la fundamentación de este desiderátum y otros expuestos en la etapa juvenil será necesario plantear y resolver una serie de intrincados problemas teóricos que conducen directa-

mente al corazón de la *Fenomenología*. La relación entre el amo y el esclavo, la conciencia infeliz, la alienación, la contradicción, la unificación de los opuestos son los eslabones de la dialéctica que vertebra y orquesta el inmenso material histórico acumulado y dominado por el filósofo.

Los estudios de Hegel sobre la religión han recibido si no el influjo por lo menos el impulso de Kant. Pero a medida que el joven pensador profundizaba esa problemática se fue alejando de su eminente contemporáneo. Desde el comienzo de su carrera Hegel rechazó el dualismo ético kantiano y más tarde hizo lo propio con la cosa en sí y las antinomias. Para él es el hombre una totalidad sin cisura, una armónica conjunción de razón y sensibilidad que no cede en jerarquía y grandeza ante ninguna instancia. La época de Francfort señala, en consecuencia, el momento de la superación del kantismo. Kant acepta en *La religión dentro de los límites de la razón natural* que "la moral conduce indefectiblemente a la religión". Goethe, por su parte, había acusado al filósofo de Königsberg de aceptar "la marcha infamante del mal radical". Hegel, a su vez, considera que Kant se ha colocado en favor de la *positividad* religiosa, que ha aceptado la esclavización humana ante un dios trascendente, y, sobre todo, de un Cristo endiosado por discípulos que terminaron por alabar su nombre después de haber olvidado su doctrina.

Peperzak opina que en los textos de Francfort no se hallan restos de un dios trascendente. El período de Berna —agrega— estaba ya dominado por el cuidado de eliminar toda potencia extraña y despótica, pero en Francfort la concepción hegeliana se trasluce con mayor claridad: "Dios no es un amo, sino la Belleza o la Vida"; su esencia es la "libre unión". Además, Cristo mismo se proclamó "contra la idea de un dios personal". Este reconocimiento de la posición anticristiana de Hegel, aunque atenuado y temeroso, tiene mucha importancia porque ayuda a comprender la conclusión ateísta que agudos intérpretes han extraído de la *Fenomenología*. Ella está latente en los escritos juveniles y demuestra la unidad de los temas troncales del hegelianismo así como su gradual solución en el plano realista.

La crítica contra Kant y la *positividad* religiosa es también una parte de su lucha contra la Aufklärung en cuanto ésta representa la fase ingenua del racionalismo. Es el tránsito del

Verstand a la *Vernunft*. En Hegel la razón asume por primera vez un sentido radical y omnicomprensivo. En ella se condensa y recrea el proceso histórico de la humanidad con una energía corrosiva y fecunda hasta entonces nunca empleada por ningún otro pensador. El mundo espiritual del hombre de Occidente, con sus categorías estáticas, queda desde entonces definitivamente en quiebra. La dialéctica hegeliana ilumina este cuadro gigantesco a partir de la religión, donde se entrelazan los sentimientos más íntimos del individuo con la superstición, el despotismo, el temor y las luchas de clases, hasta alcanzar en la *Fenomenología* el carácter de un gran fresco a través del cual asistimos al desfile de la historia viva de la raza humana. Esta visión, que a veces se torna apocalíptica, tiene su clave en los escritos juveniles, particularmente en los de índole religiosa, en los que Hegel trata de demitificar al cristianismo para echar las bases de una nueva concepción de la libertad del hombre. Puede afirmarse así, ante la exégesis de Peperzak, proclive al idealismo absoluto, que la filosofía hegeliana no involuciona desde un sentido revolucionario a un pensamiento de conciliación. El signo rebelde del autor de los escritos juveniles y de la *Fenomenología* se mantiene enhiesto a través de los años. Si Kant fue vencido por el pietismo, Hegel, en cambio, ganó batallas después de muerto; la primera, contra Schelling, cuya armadura teosófica no resultó defensa eficaz para contrarrestar la pujante acometida de la dialéctica, y las restantes frente a las formas espurias de la filosofía, que a lo largo del tiempo transcurrido desde su muerte han pretendido volver a las formas periclitadas del método metafísico.

El intento de Peperzak tiene, pues, la ventaja de precisar con rigor cronológico las fuentes de las que surge el pensar hegeliano. En esta tarea la labor del erudito es digna de encomio, hasta convertirse en una valiosa introducción a la filosofía del gran maestro. Sugiere también, cautelosamente, multitud de problemas vinculados con la actividad intelectual posterior del filósofo, los que no son discutidos, pero que no obstante sus indecisiones o reticencias, permiten anticipar las dimensiones que adquirirán en la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho*.

Creemos, empero, a pesar de los merecimientos ya señalados, que Peperzak no insiste en la decisiva importancia que

los escritos juveniles entrañan para descifrar y ubicar la obra posterior de Hegel. En diversas oportunidades aun deja la impresión de que esta etapa formativa no es más que un tanteo frustrado que se vería fundamentalmente rectificado en estadios sucesivos. Es evidente, por el contrario, que el impetuoso aliento de los manuscritos, cuya energía dialéctica in *statu nascendi*, el autor parece no advertir, impregna toda la labor de la madurez del filósofo. El ardor adolescente atempera, al paso de los años, las expresiones más estridentes, pero las fórmulas filosóficas de los grandes libros se troquelan sobre este molde primigenio y conservan su sello distintivo y hasta el perfume del vaso en que emergió aquella hermosa flor espiritual.

Dice con razón A. Koiré, en *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, aunque sin aceptar unilateralmente esta única fuente, que los *Escritos juveniles* nos revelaron "un Hegel absolutamente inédito, inesperado, sufriente, que hallaba su lugar en el movimiento espiritual de la época y no sólo en el cuadro, cronológico y metódico, de los sistemas. La exégesis hegeliana fue por ello trastornada por completo y se puede decir (sin exagerar demasiado, creemos) que toda la interpretación moderna de Hegel —hasta y comprendida en ella la hermosa obra de Jean Wahl— ha sido dominada por el impacto producido por los *Escritos juveniles*, por la imagen del joven Hegel romántico, por el deseo de volver a hallar, bajo el helado acero de las fórmulas dialécticas, algo del ardor apasionado que animaba al amigo de Hölderlin y Schelling. Con pocas excepciones, excepciones desdichadas —por ejemplo, el libro de Glockner— se estima necesario recurrir a los *Escritos juveniles* para rastrear la clave del hegelianismo, o, por lo menos, del verdadero Hegel. A la luz de esos escritos se busca la interpretación de la *Lógica* y de la *Enciclopedia*. Esta predilección por los escritos juveniles se comprende sin esfuerzo. El joven Hegel, el amigo de los románticos es, por cierto, más atrayente que el ideólogo del estado prusiano. Está más próximo a nosotros; investiga, es inquieto como nosotros. Y lo comprendemos. Además es menos difícil. Más accesible. Menos abrupto. En consecuencia, los *Escritos juveniles* del Hegel anticlerical y romántico, del Hegel apasionado de las ideas de la comunidad y de la vida, deslumbrado por la antigüedad helénica (falsa antigüedad, si bien esto no importa mucho), del Hegel —do-

blemente— negador de su tiempo son, en verdad, de una importancia inapreciable para comprender los orígenes muy personales, «existenciales», de su filosofía; para la medida de la tensión interior y del esfuerzo sobrehumano de su pensamiento".

En el caso de Hegel, como en todos los grandes pensadores, el hombre, la obra y su medio cultural son inescindibles. Por eso estos escritos, que según el citado Koiré debieran llamarse más bien *Anti-theologische Jugendschriften,* merecen preferente atención. Encierran en germen la filosofía de los grandes trabajos —la *Fenomenología* en primer término—, la que empujada por la dialéctica inicial absorberá y digerirá el material histórico de la civilización occidental hasta convertirlo en sustancia viva del pensar.

Editorial Devenir

La filosofía hegeliana representa en el movimiento de ideas de la cultura occidental su momento culminante. Es la maduración de un proceso en el que se resume todo el pensamiento anterior, a partir de los griegos, y en el que cobra intensa vida e íntima consistencia la historia de la ascensión del espíritu humano proyectado en sus múltiples aspectos, mutuamente dependientes. Pero es también algo más. Encierra el germen de la revolución ideológica que mayores consecuencias ha tenido en el mundo actual.

De la extraordinaria producción del gran pensador una obra condensa la médula de su filosofía y es la clave para penetrar en el secreto de su sistema. Este libro es la *Fenomenología del Espíritu*, trabajo de plenitud, de belleza formal y profundidad inquietante y enigmática en algunos pasajes. La sombra de Heráclito, que irrumpe después decisivamente en la *Ciencia de la lógica*, gravita ya con fuerza dialéctica arrolladora en las fórmulas doctrinarias de la *Fenomenología*. Luego vendrá la elaboración lenta y progresiva del inmenso material acumulado en grandes síntesis. Mas en este libro queda la impronta del genio y en él se delimita el ámbito de la realidad socialhistórica que el giro audaz de Marx descubrió tras los grávidos conceptos hegelianos.

Los temas tratados en este volumen intentan dilucidar algunas de las doctrinas fundamentales contenidas en la *Fenomenología*. La tarea de aproximarse a Hegel es muy difícil y no puede prepararse de antemano una carta que facilite el acceso. Queda, sin embargo, el recurso de señalar caminos generales que sirvan de ayuda para internarse en la inmensa selva de su filosofar. El lector debe descubrir por su cuenta los atajos, numerosos e importantes, y entregarse a la tarea de explorarlos en los propios libros del pensador.